Geoffrey Bennington
y Jacques Derrida

JACQUES DERRIDA



CATEDRA
colección teorema

Colección Teorema

Geoffrey Bennington
y Jacques Derrida

Jacques Derrida

Prólogo de Manuel Garrido

CÁTEDRA
TEOREMA MENOR

Título original de la obra:
Jacques Derrida

Traducción: Mª Luisa Rodríguez Tapia
Ilustración de cubierta: Caricatura de David Levin

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 5.515-1994
I.S.B.N.: 84-376-1228-4
Printed in Spain
Impreso en Gráficas Rógar, S. A.
Pol. Ind. Cobo Calleja. Fuenlabrada (Madrid)

Índice

Prólogo

Al margen de la filosofía

1. DERRIDABASE + CIRCONFESIÓN

¿Qué significado tiene este par de palabras? ¿Podría haber alguna relación entre el pensamiento de Derrida, más o menos informatizado, y el ritual de iniciación de los varones judíos? Al lector que empiece a curiosear este libro seguramente le intrigará, esté o no familiarizado con las veleidades imaginativas de su autor, el nombre de las dos piezas que lo componen y su extraña articulación.

El procedimiento de dividir horizontalmente cada página en dos partes, superior e inferior, es seguido por todo libro que ponga las notas bajo el texto principal. Pero en el presente volumen esa distribución tiene un cariz especial. La zona superior y más extensa de cada página está ocupada por el texto de la «Derridabase», pieza en la que Geoffrey Bennington, responde a lo largo de una nutrida serie de tópicos encabezados por sus correspondientes palabras-clave, a prácticamente todo lo que uno quisiera saber sobre Derrida pero le daría vergüenza preguntar. En la correlativa zona meridional del libro, que por su lugar y menor extensión parece marginal, discurre un relato autobiográfico de Derrida que lleva por título «Circonfesión».

El texto de Bennington no es, en el sentido técnico de la palabra, una mera «base-de-datos-sobre-Derrida». En el argot informático sería mejor decir que, más que una asamblea de datos brutos, semeja ser un conjunto de respuestas a preguntas sobre Derrida elaboradas y expresadas en forma literaria por la inteligencia electrónica de un «sistema experto». Es, ironiza Derrida, como si el discípulo le hubiese hurtado al maestro su propia gramática generativa y pudiese suplantarlo y hablar por él sin tener que recurrir al aval de ninguna profusión de citas literales.

Si el título de la contribución de Bennington nos suena a informática, el que da nombre al relato de Derrida tiene connotaciones viscerales. En la «Circonfesión» no nos habla el filósofo de su pensamiento sino de su vida y rememora, con un estilo que conjuga el ardor pasional de las *Confesiones* de Agustín de Hipona con el descarnado rigor analítico del *Ulises* de Joyce, vivencias íntimas y dramáticas de su existencia, entre ellas su niñez y adolescencia en Argel y la figura de su madre.

Por el lugar físico que ocupa en el libro, este fragmento autobiográfico parece desempeñar el papel de nota marginal. Pero ponerse *al margen* es en rigor, para Derrida, más fundamental o más básico que instalarse en ninguna base o fundamento, pues el margen es a su juicio el único lugar —o mejor dicho, quizá, «no lugar»— desde el cual es posible poner en sus justos límites, aplicándole el procedimiento de desmontar o «de-construir» su estructura, a todo cuanto alardee de fundamental. Por extraño que resulte para las reglas de la informática, este marginal relato es, por así decirlo, el pilar que sustenta la base de datos elaborada por Bennington. Como tal, también él merece ser deconstruido.

De una manera enteramente singular, el contraste entre pensamiento y vida, tal y como aparece expuesto, o yuxtapuesto, en este libro, es a la vez ejemplar y

patético, como también lo fue, guardando la analógica distancia de contexto, el contraste platónico entre las ideas y el alma, libres las primeras y esclava la segunda de los avatares del tiempo.

El pensamiento tiene más libertad de comunicación que la vida. Puede, por ejemplo, transmigrar, una vez elaborado por su autor, a la mente de otro hombre y allí continuar su desarrollo sobreviviendo, con menor o mayor vividez según el caso, a la muerte de quien lo creó. Pero el drama de la propia existencia es intransferiblemente personal. La escenografía del presente libro queda configurada por la peculiar combinación de estas dos dimensiones tan dispares, la ideal y la personal. La primera se alza a manera de superestructura teórica, como un pálido racimo de conceptos, o de anti-conceptos, que firma el fiel discípulo; la segunda, cual paradójico Atlas no menos frágil que poderoso, le sirve de cordial soporte a la anterior y viene sellada por la sangre y las lágrimas del hombre que engendró esos conceptos.

2. El factor diferencial

> «Rechazo de plano la etiqueta de nihilismo. La deconstrucción no es una clausura en la nada, sino una apertura hacia el otro.»
>
> Jacques Derrida

Fue idea del norteamericano Richard Rorty aplicar el eslógan de «giro lingüístico» a la empresa inicialmente acometida por Moore, Russell y Wittgenstein y proseguida luego por un amplio colectivo de pensadores anglosajones, que han venido haciendo a lo largo del siglo un análisis objetivo tan minucioso del lenguaje como el que antes de ellos hizo Kant del conocimiento.

Una fórmula similar, *el giro deconstructivo*[1], puede caracterizar de modo parecido al magma de pensamiento filosófico, lingüístico, literario y político contenido en los escritos publicados a partir de los años sesenta por Jacques Derrida, que han generado un vasto enjambre de discípulos, impactos, nuevos enfoques y debates.

El giro lingüístico y el giro deconstructivo comparten, ciertamente, la preocupación central por el lenguaje, pero los modelos de filosofía que los inspiran se oponen entre sí tan diametral y tan inconmensurablemente como el pensamiento de Kant al pensamiento de Hegel. Por eso ha llamado Rorty a Derrida «el último hegeliano». Pero si hubiera que describir al pensador francés en función del nombre propio de otro filósofo sería preferible decir de él que es «el último heideggeriano», pues la obra de Heidegger es su mejor contexto de circunscripción.

Heidegger ha encontrado en el pensamiento francés del último medio siglo no sólo a sus más fieles intérpretes, como Jean Beaufret, sino también a sus seguidores más originales e iconoclastas, como lo fue desde los años cuarenta Jean Paul Sartre y lo es hoy Jacques Derrida, cuyo giro se inscribe en la ciclópea maniobra heideggeriana marcada, en primer lugar, por el rechazo de la hipótesis *ontoteológica*, es decir, del ideal del conocimiento como representación más o menos científica del mundo y de la divinidad que caracteriza, desde Platón y Aristóteles a Kant, a la tradición metafísica de Occidente; y maniobra caracterizada, en segundo lugar, por el deseo de tornar a la experiencia primigenia del ser como pura presencia, de la que dan testimonio los pensadores presocráticos.

(En los dos momentos de esta maniobra resuena

[1] Christopher Norris, *The deconstructive turn*, Londres, Routledge, 1989.

parcialmente la invitación nietzscheana a decirle adiós al «cielo protector» platónico-aristotélico, con su entramado de formas imperecederas y conceptos universalmente válidos que subordinan el tiempo a la noche de la eternidad, y a retrotraer la mirada a la cálida luz solar del mundo homérico, donde hombres y mujeres, ancianos, guerreros y sabios viven de acuerdo con la naturaleza y mueren sin temor ni obsesión por lo eterno. Es lo que Nietzsche llamaría la «inocencia del devenir» a la que ya se refiere en este famoso pasaje del prólogo a su *Gaya ciencia:* «¡Esos griegos! ¡Ellos sí que sabían *vivir!* Para lo cual hace falta tener el valor de apegarse a la superficie, al pliegue, a la piel, de rendir culto a la apariencia, de creer en las formas, los sonidos y las palabras, ¡en todo el Olimpo de la apariencia! Esos griegos eran, sí, superficiales, pero... *¡de puro profundos!*».

Derrida está de acuerdo con Heidegger en la necesidad de liberarse del cielo protector elaborado por la metafísica tradicional mediante el procedimiento de destruir las bases de esa ilusión. Pero su crítica pretende ser más radical. Lo que diferencia al programa que Heidegger llamó *Destruktion* de la estrategia denominada *deconstrucción* por Derrida es que este último ve un nuevo sueño metafísico en el modelo heideggeriano del ser como «presencia». Si algo brilla tras el análisis deconstructivo de los conceptos filosóficos tradicionales no es tanto la presencia del ser captado por la mente como la ausencia de un «otro que el ser», que escapa recurrentemente a la razón. Este «otro» se deja vislumbrar fugazmente en raros momentos de la historia de la filosofía y de la ciencia: a través del inquietante mensaje del Extranjero en el diálogo *El Sofista* de Platón; en el conflicto de conciencias entre el yo y el yo del otro descrito por Hegel en la *Fenomenología del espíritu;* en la visión de lo «extraño» por Freud, o en la perturbadora aparición y reaparición, según el teorema de Gödel, de

proposiciones indecidibles que escapan al control formal de la razón.

Donde Heiddeger aguarda la presencia del ser, Derrida detecta el agujero negro de la ausencia del otro. Y para dar cuenta de este perturbador fenómeno forjó el concepto, o mejor, no-concepto de *diferenzia*[2]:

[2] Derrida ha acuñado en sus escritos el neografismo *différance*, de difícil traducción española. Lo justifica, entre otras razones, por la necesidad de disponer de un sustantivo que recoja los dos sentidos del verbo «diferir» (en francés, *différer*): 1. Ser distinto, y 2. Dilatar, demorar o retardar algo. De ellos la palabra ordinaria francesa *différence* (como le sucede a la española «diferencia») recoge sólo el primero. Derrida propone satisfacer la aludida necesidad adjudicando a su neografismo *différance* el doble sentido de: *a*) distinción o diferencia, y *b*) dilación, tardanza o demora. (El nuevo vocablo se distingue, pues, del usual *différence* por el contenido semántico y la grafía pero no fonéticamente, pues según las reglas del habla francesa *différance* y *différence* se pronuncian igual.)

Por otra parte conviene recordar que la diferencia entre fonética y escritura tiene gran importancia filosófica en el pensamiento de Derrida, y con ella encaja la introducción del referido neografismo, como se advierte en este pasaje de la conferencia en que el autor disertó sobre él ante la Sociedad Francesa de Filosofía: «yo no puedo hacerles saber por mi discurso, por mi palabra proferida en este momento ante la Sociedad Francesa de Filosofía, de qué diferencia hablo en el momento en que hablo... De todas formas, las precisiones orales que haré cuando diga "con *e*", o "con *a*" se referirán a un texto escrito, que vigila mi discurso, a un texto que tengo delante, que leeré y hacia el cual será preciso que intente conducir sus manos y sus ojos» (*Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín, Colección Teorema, Cátedra, Madrid, 1989, pág. 40).

El problema de traducir *différance* a la lengua española está en construir una palabra que «suene» igual que «diferencia» pero que difiera de ella gráficamente, que engañe al oído pero no a la vista. Los especialistas españoles en Derrida, como Patricio Peñalver y Cristina de Peretti, y la mayoría de sus traductores al español suelen optar por transcribir sin más ese vocablo, sin buscarle un equivalente en nuestra lengua. Carmen González, traductora de *Márgenes de la filosofía*, introdujo la voz *diferancia*, pero su opción tiene el defecto de que en español no suena lo mismo que «diferencia». Yo sugeriría volver al neografismo *diferenzia* (ya introducido, aunque con escaso éxito por J. Martín Arancibia, traductor de Derrida) y convenir en que su *z* nos recuerde que lo pensamos como síntesis gráfica y semántica de las palabras «diferencia» y «tardanza». Como sucede en francés con el vocablo de Derrida, el propuesto cumple el requisito de no ofender en nuestro idioma al oído (puesto que no se distingue en su pronunciación de «diferencia»), pero sí, deliberadamente, a la vista. Para comodidad del lector lo hago figurar en este texto siempre en cursiva.

> la noción de *diferenzia*, por ejemplo, es un no-concepto en la medida en que no se deja definir en términos de predicados opuestos; no es ni *esto* ni *aquello*, sino más bien esto *y* aquello (v.g., el acto de diferenciar y el de demorar), sin dejarse reducir tampoco a una lógica dialéctica. Y sin embargo, es un término que emerge y se desarrolla como una determinación del lenguaje, del que es inseparable.

En un memorable ensayo póstumo, titulado «Filosofía y no-filosofía desde Hegel», Maurice Merleau-Ponty opuso al pensamiento integral y sistemático del autor de la *Fenomenología del espíritu* la actitud de Marx, Kierkegaard y Nietzsche, que, negando el carácter totalitario y sistemático de la filosofía de Hegel y defendiendo un pensamiento fragmentario, lograron acercarse más a la realidad. En el actual club de «anti-filósofos», como algunos llaman a los pensadores franceses que han protagonizado el postmodernismo y la crisis del estructuralismo, Derrida merecería con más propiedad que Barthes, Foucault o Deleuze el apelativo de «filósofo de la diferencia». En este sentido suele trazarse un paralelo entre Derrida y Levinas, que propugna superar la clausura del pensamiento griego en la mismidad o identidad del ser con la fundamental alteridad o apertura al Otro que distingue al pensamiento judío. Pero el proyecto de Derrida se sitúa en una especie de punto medio entre el helenismo de Heidegger y el judaísmo de Levinas, un punto que, parodiando a Joyce, igualmente puede ser caracterizado de «grecojudío» que de «judeogriego».

Sobre los efectos que produce el concepto dual, que también es proceso, de la *diferenzia* como fuente genera-

dora de distinciones y con ello de sistemas diferenciales de presencias o *huellas* de presencias en el espacio y en el tiempo (entre los cuales figuraría el sistema de la escritura, que ha sido, desde Platón a Saussure, el «otro» del habla); sobre la confrontación de ese no-concepto con la *Aufhebung* hegeliana o con la diferencia ontológica de Heidegger; y sobre los paradójicos efectos de la estrategia deconstructiva que —al igual que la estrategia antidogmática de Quine en el campo de la filosofía analítica— opera a modo de disolvente de multitud de diferencias tenidas por «normales», como la tradicionalmente establecida entre filosofía y literatura, el lector deberá consultar la base de datos de Bennington sobre el pensamiento de Derrida y sacar sus propias conclusiones.

3. El anillo de la alianza

> «Dijo Dios a Abraham: Esta es mi alianza. Todos vuestros varones serán circuncidados... de modo que mi alianza esté en vuestra carne como alianza eterna.»
>
> *Génesis*, cap. 17, vs. 9, 10, 13

¿Qué relación guarda, o puede guardar, la vida de un hombre con su obra filosófica o literaria? Sartre llegó a sostener la hipótesis, escribiendo sobre Flaubert, de que una comprensión suficiente de la persona del autor explicaría totalmente su obra. Pero cualquiera que haya leído, por ejemplo, a Diógenes Laercio se resistirá a pensar así.

En un interesante libro sobre esta cuestión el filósofo judío Ben-Ami Scharfstein[3] aporta algunos datos significativos. Tras examinar la vida de veintidós pensadores modernos, desde Descartes a Sartre, sugiere que las

[3] Ben-Ami Scharfstein, *Los filósofos y sus vidas*, Madrid, Cátedra.

relaciones paternofiliales, y en particular la frustración de ellas, son decisivas en una vocación filosófica. De esos veintidós casos once perdieron al menos a uno de sus progenitores antes del quinto año de vida. Sin haber cumplido los ocho se quedaron sin madre Descartes, Spinoza, Rousseau, Voltaire y Russell. Relaciones conflictivas con la madre o con el padre tuvieron Schopenhauer y Kierkegaard. Contrariamente, la relación de Sartre y San Agustín con sus madres respectivas fue intensa y duradera.

La figura de San Agustín, cuyas torrenciales *Confesiones* son una mina para explorar las relaciones entre vida y pensamiento, tiene con Derrida más de un punto de contacto: origen mediterráneo africano, inicial experiencia, por fuerza ambivalente, con la cultura colonial romana o francesa, alma fogosa, triste vivencia de la muerte de la madre en edad avanzada. Su relato autobiográfico es, visiblemente, modelo y escudo del autor de la *Circonfesión*, que no deja de guiarse también por el «otro» modelo, más generoso con el ello freudiano, que representan las *Confesiones* de Rousseau (Rousseau y Nietzsche, a los que Derrida llama «mis héroes positivos», coinciden con Agustín en ser filósofos lacrimógenos).

Cuando Jacques Derrida todavía era un niño una autoridad docente de la Francia de Petain redujo al mínimo el porcentaje de estudiantes judíos que pudieran ingresar en un liceo. El pequeño Derrida —que un par de años antes, siendo el primero de la clase, había tenido que pasar por la humillación de ceder al segundo, dado que él era judío, el privilegio de izar la bandera del colegio— se vio discriminado y negado en su condición de francés justo por querer franquear el umbral de un centro oficial de cultura. Ser africano y ser judío han sido en Europa parámetros de marginación. La conexión de sentido entre una filosofía que se interesa temáticamente por el análisis del margen y de

lo marginado y el trauma vivido de la discriminación no parece aventurada.

«Yo no debía llevar abiertamente ningún signo judío.» Que a uno se le imponga un nombre hebreo y éste no conste en el registro civil forma parte de la ordinaria cautela social de una familia judía. Pero que este nombre sea el del profeta Elías, «guardián de la circuncisión», y permanezca oculto incluso, por largo tiempo, al que lo lleva, da una medida de la conflictiva identidad que eso genera en el así nombrado. Derrida comenta en *Glas* que Hegel concibe al judío bajo la especie del corte: segregado de la naturaleza por el diluvio o el desierto, segregado de la sociedad por las persecuciones, segregado de Dios por la limitación de lo finito respecto del infinito. Pero un símbolo de la segregación espiritual es el corte físico de la circuncisión[4], que obsesiona y hostiga como un espectro al

[4] Según Herodoto, el hábito de la circuncisión existía en Egipto mucho antes de que lo adoptaran como rito los judíos. Freud llama la atención sobre el hecho de que esa costumbre, que horroriza al extraño, enorgulleció en ciertas épocas a los pueblos que la observaban; y recuerda que todavía no queda muy lejos el tiempo en que el turco llamaba desdeñosamente al cristiano «perro circunciso».

Para información del lector transcribo los siguientes fragmentos de la entrada que dedica a la palabra «circuncisión» el *Diccionario de religiones* dirigido por Paul Poupard (Barcelona, Herder, 1987):

«En el plano de la tradición judía, la circuncisión, juntamente con la observancia del sábado y las prohibiciones alimentarias, se considera desde los tiempos más remotos como uno de los criterios principales de la vida hebrea. En recuerdo de la alianza de Dios concluida con Abraham (Gén 17, 9-21) recibe el nombre de *Berīt Milah*, "alianza de circuncisión"...

»Después del relato bíblico de la circuncisión de Isaac por Abraham, la ley religiosa estipula que todo niño varón debe ser circuncidado el octavo día después de su nacimiento...

»La operación misma implica tres fases: 1) la *Milah* propiamente dicha, que es la ablación de la parte superior del prepucio; 2) la *Peri'ah* o descarnadura del pene, y 3) la *Metsitsah* o succión bucal de la herida. En la actualidad este último es sustituido casi siempre por otros medios de asepsia. La circuncisión debe efectuarse normal-

judío no creyente pero circuncidado que es Derrida hasta tornarse en el más voceado secreto de sus confesiones:

> Circuncisión, nunca he hablado más que de ello, tened en cuenta el discurso sobre el límite, los márgenes, las marcas, los pasos, etc., el cierre, el anillo (alianza y don), el sacrificio, la escritura del cuerpo, el *pharmakos* excluido o retraído, el corte/costura de *Glas*, cortarlo y volverlo a coser, que da pie a la hipótesis según la cual es de eso, de la circuncisión, de lo que, sin saberlo, sin hablar jamás de ello o hablando sólo de paso, como de un ejemplo, hablaba o me permitía hablar siempre, a menos que, otra hipótesis, la propia circuncisión no sea sino un ejemplo de aquello de lo que hablaba, sí, pero yo he sido, soy y seré siempre, yo y no otro, un circunciso, y ahí hay una zona que ya no es ejemplo, que es la que me interesa y me dice, no que soy un caso, sino dónde dejo de ser un caso.

Leit-motiv del relato es también el tema de la agonía de la madre, al que acompaña la evocación de la agonía de Santa Mónica velada por su hijo, el africano San Agustín, con cuya mirada cruzó en Toledo la suya Derrida contemplando *El entierro del conde de Orgaz*. Aunque el dolor del que asiste al colapso cerebral de un ser querido es irremisiblemente privado y hace ociosa la comunicación («yo, a quien no interesan, en el fondo de la escara, ni la escritura, ni la literatura, ni el arte, ni la filosofía, ni la ciencia, ni la religión, ni la política, solamente la memoria y el corazón, me pregunto qué

mente por un operador ritual, el *mōhēl*, que debe hallarse en posesión de una autorización rabínica en la que se certifica su aptitud.»

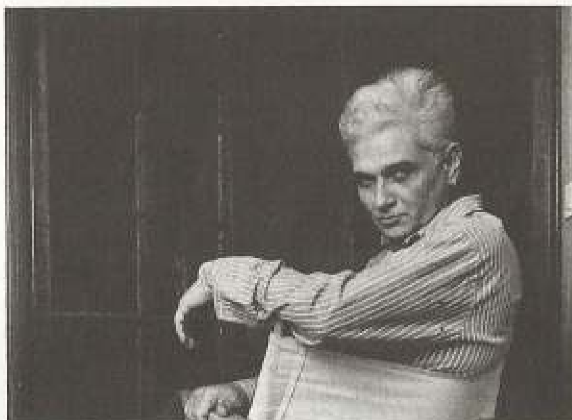
Si la práctica de este rito por los antiguos debe ser interpretada como medida de higiene o como potenciación de la fertilidad no es fácil de decidir. Según el *Génesis*, Abraham contaba noventa y nueve años cuando se circuncidó, al sellar el pacto con Sahuah, engendrando después a su hijo Isaac.

busco con esta confesión...»), el lector vuelve a constatar el significado que tiene la figura de la mujer en el programa deconstructor del logocentrismo y sus implicaciones de privilegio masculino que ha puesto en marcha Derrida, y evoca por su cuenta las páginas en que éste alude al tema de la *kora* del *Timeo* platónico, la misteriosa matriz o estructura materna, anterior al mundo físico y al de las ideas, a las que sirve de molde.

MANUEL GARRIDO

Este libro constituye un contrato. Y el contrato, establecido como una apuesta (desafío, reto) amistosa, ha determinado ciertas reglas de composición. Siguiendo sus normas lógicas y pedagógicas, G. B. se ha encargado de describir, si no la totalidad del pensamiento de J. D., al menos el sistema general de este pensamiento. Aunque sabía que algunos textos de J. D. tendrían que aparecer en el libro, ha creído mejor prescindir de toda cita y limitarse a una exposición argumentada que intenta ser lo más clara posible. La idea fundamental de la exposición procede de la informática: G. B. ha pretendido sistematizar el pensamiento de J. D. hasta el punto de crear un lógico interactivo que, a pesar de su dificultad, sería accesible en principio a cualquier usuario. Como la postura del trabajo de J. D. es mostrar en qué debe permanecer abierto este sistema, la empresa estaba de antemano condenada al fracaso y su interés residiría en hacer la prueba, en probar este fracaso. Para demostrar la ineluctable necesidad del fracaso nuestro contrato exige que J. D., después de haber leído el texto de G. B., escriba a su vez algo que escape a la sistematización propuesta, algo que la sorprenda. Es evidente que G. B. no tenía derecho, para dar cuenta de este nuevo texto, a rehacer después su trabajo, el cual se había realizado solamente para provocar y recibir esta sorpresa.

Geoffrey Bennington
Derridabase



Jacques Derrida
Circonfesión

Cincuenta y nueve periodos y perífrasis
escritos en una especie de margen interno, entre el libro de Geoffrey Bennington y una obra en preparación (enero 1989-abril 1990)

CON EL TIEMPO

Habría que mostrar, pues, en qué es Derrida un «contemporáneo».

Digamos, por ejemplo, que, desde los años 60, ha publicado una veintena de libros de resonancia innegable, más aún en el extranjero que en Francia, que son incontables los coloquios y publicaciones consagrados a su trabajo en el mundo entero (ésta es, sin duda, una de las razones por las que yo, inglés, me encuentro en esta extraña situación de tener que presentárselo a ustedes), que continúa escribiendo a un ritmo un poco intimidatorio para sus lectores, que estamos aún lejos de captar por completo este pensamiento, de una riqueza y una

---

1 El vocablo crudo, discutirle así lo que es crudo, como si, para empezar, me gustara elevar la apuesta, y la expresión «elevar la apuesta», la jugada de póker, pertenece sólo a mi madre, como si yo pretendiese discutir con él sobre lo que quiere decir hablar crudo, como si me ensañase hasta la sangre en recordarle, como ya sabe, *cur confitemur Deo scienti**, lo que nos exige lo crudo, y así lo hago en mi lengua, la otra, la que desde siempre me persigue y gira alrededor de mí, una circunferencia que me lame con su llama y que yo, a mi vez, intento rodear, puesto que nunca he deseado sino lo imposible, la crudeza en la que no creo, y la palabra cruda deja que entren en él, a través del conducto auditivo, incluso por una vena, la fe, la

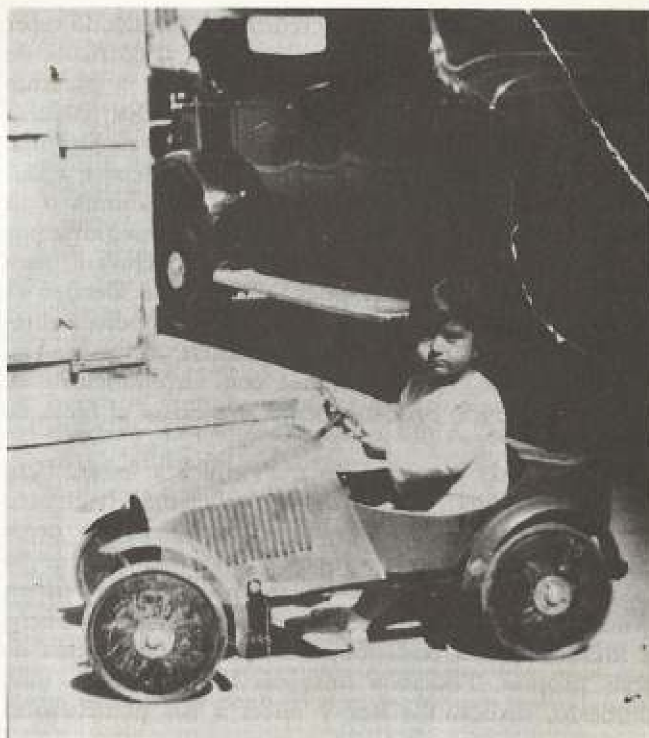
---

complejidad iguales a las de los grandes nombres de la tradición filosófica.

Al hacerlo, nos obligaríamos a dos tareas distintas pero complementarias: por una parte, la de justificar de algún modo la contemporaneidad de Derrida explicando esa resonancia para demostrar su actualidad y negándonos, al mismo tiempo, a reducirla a un fenómeno de moda; y, por otra parte, insertar ese pensamiento en una tradición o filiación para explicar por qué resulta nuevo Derrida, delimitar su originalidad respecto a sus sucesores, de los que se alejaría de una manera u otra.

De este modo, tendríamos una descripción con dos dimensiones solidarias: sincrónica, en relación con el lugar de Derrida en la galaxia de los contemporáneos, al menos los franceses (¿qué lugar ocupa respecto a Deleuze, Foucault, Lacan, Levinas, Lyotard [por no citar sino los más evidentes]?); y diacrónica, en relación con la historia que lo convierte en contemporáneo en la medida en que contribuye a «nuestra modernidad» (¿en qué supera Derrida a Hegel, Heidegger, Husserl, Freud, Marx, Nietzsche?). Si abordáramos a Derrida, más bien, como filósofo, cumpliríamos ambas tareas mediante el intento de reconstruir su sistema de pensamiento: para orientarnos, cada cierto tiempo, recordaríamos los nom-

profesión de fe o la confesión, la creencia, la credulidad, como si yo tuviera empeño en buscar una disputa con él, oponiéndole un escrito ingenuo, crédulo, que, por alguna transfusión inmediata, apela a la creencia del lector tanto como a la mía, desde este sueño, presente en mí desde siempre, sobre otra lengua, una lengua completamente cruda, un nombre también medio fluido, como la sangre, y oigo burlarse, pobre viejo, no emprendas el camino, no es mañana la víspera, no sabrás nunca, la sobreabundancia de una crecida tras cuyo paso un dique adquiere la belleza de la ruina que siempre poseerá en su propio fondo sepultado, sobre todo la crueldad, otra vez la sangre, *cruor, confiteor,* lo que la sangre ha sido para mí, me pregunto si



Fotografía en el automóvil (I)
Rue Saint Augustin, en Argel.
«... compulsión de apoderarse de cada segundo, como un coche adelanta a otro, lo duplica, más bien, y de sobreimprimir en él, por adelantado, el negativo de una fotografía ya hecha con un dispositivo "retardado", la memoria de lo que me sobrevive para asistir a mi desaparición, interpreta o revisa la película...» *(Circonfesión 7)*. Encontramos una carrera de automóvil filmada o fotografiada, siempre al borde del accidente, de un extremo al otro de la obra de J. D. (por ejemplo, *La Carte postale*, págs. 21, 31, 49, 67, 127, 176, 189, 215; *Ulysse Gramophone*, *in fine*, *Memoires d'aveugle*, pág. 11).

bres propios de pensadores acreditados (simulando creer que el lector, con ánimo estudioso, está al corriente de sus posiciones y ha leído ya obras como la presente sobre todos los demás) e indicaríamos en dos palabras de qué forma se aleja de ellos el pensamiento de Derrida. Así perfilaríamos, poco a poco, lo que pertenece a Derrida y a nadie más, su originalidad, su idioma o su firma, algo que, con un poco de suerte, conseguiríamos decir de manera clara y concisa como conclusión, para que el lector pudiese, después, afirmar que Derrida es quien, después de Nietzsche y Heidegger, pero a diferencia de Foucault y Lacan, demuestra (o, al menos, pretende) que..., para terminar con un enunciado de forma apodíctica, probablemente «no existe el fuera de texto».

Eso es, más o menos, lo que vamos a hacer. Pero eso, en principio, no puede ser suficiente en el caso de Derrida, suponiendo que sea suficiente en otros casos. Para empezar, porque la casi totalidad de lo que ha escrito Derrida consiste en «lecturas» (en un sentido que hay que precisar) de los textos filosóficos y literarios de la tradición, más que en un sistema de tesis propias. Podemos imaginar a un Derrida muy modesto, dedicado a leer y releer a sus predecesores

Geoff lo sabe, como podría él saber que aquella mañana, el 29 de noviembre de 1988, vino esta frase desde más allá de lo que nunca podré decir, pero una sola frase, apenas una frase, la expresión plural de un deseo hacia el que todos los demás parecían apresurarse desde siempre en confluencia, un orden suspendido de tres palabras, *encontrar la vena*, lo que un enfermero podía murmurar con la jeringuilla en la mano, la aguja hacia arriba, antes de la *toma de sangre*, mientras que, por ejemplo, en mi infancia, y me acuerdo de aquel laboratorio en una calle de Argel, el miedo y la oleada de glorioso sosiego se apoderaban de mí al mismo tiempo, me tomaban, ciego, en sus brazos en el instante preciso en el que la aguja de la jeringuilla aseguraba un

con una atención minuciosa, decidido a pasar el tiempo necesario sobre el menor detalle, la menor coma, depositario literal de los viejos textos, sin exponer nada que no haya encontrado previamente escrito por otro, a duras penas nuestro contemporáneo; y es cierto. Pero también podemos imaginarlo de forma completamente opuesta, la inmodestia misma, obligando a dichos textos antiguos a expresar algo totalmente distinto a lo que siempre habían parecido afirmar, enunciando a cada momento tesis o hipótesis sobre la totalidad de lo que él llama «la metafísica occidental», seguro de haber sabido diagnosticar la verdad oculta e impensada de todos los demás, después de haber salido, sólo él, el más contemporáneo de nuestros contemporáneos, de una ceguera filosófica milenaria; y no es falso tampoco (DIA, 81). Derrida es objeto de adulación y de denuncia, a la vez, desde ambos lados de esta concepción, desde ambos lados del Atlántico. Nuestra tarea no consiste en tomar partido por estas posibilidades, sino en mostrar sus insuficiencias; no es afirmar «él es uno u otro, hay que escoger», ni «es un poco de los dos, hay que amarlo y odiarlo por ambas razones simultáneamente», ni siquiera «no es ni uno ni otro, sino otra cosa totalmente distinta» (por más que todas estas frases también sean legítimas), sino algo así

paso invisible, siempre invisible, para el continuo fluir de la sangre, absoluto, absuelto en el sentido de que nada parecía interponerse entre el origen y la desembocadura, dado que el complicado dispositivo de la jeringuilla no se introducía más que para abrir el paso y desaparecer como instrumento; pero continuo en otro sentido, el de que, sin la intervención ahora brutal del otro que, una vez retirada del cuerpo la jeringuilla todavía levantada, y decidido a interrumpir el flujo, doblaba con fuerza mi brazo hacia arriba y apretaba el algodón en el interior del codo, la sangre habría podido seguir manando, no indefinida pero sí continuamente, hasta agotarme, aspirando así a lo que yo llamaba el glorioso sosiego.

como «sólo Derrida puede darnos los medios para comprender esta situación».

«Contemporáneo», *contemporaneus, cum tempus*, con el tiempo. Derrida piensa con el tiempo, en absoluto porque represente el espíritu de este tiempo («posmoderno», «posfilosófico», nos dicen), sino porque el tiempo en el que piensa desmembra toda contemporaneidad. Ay de aquél que se proclame contemporáneo de sí mismo. Derrida no lo hace: yo lo imaginaría más bien, junto con Platón y algunos otros, en Heliópolis, en Egipto.

OBSERVACIÓN

Excusas previstas: es imposible, por supuesto, escribir un libro de este tipo sobre Derrida. No hablo de las dificultades —reales— de lectura o de comprensión que parecen estorbar una primera aproximación a sus textos, dificultades que este libro, en virtud de su objetivo, debería reducir. Este tipo de obra no existe sino por esas dificultades, y el presente volumen no es una excepción a dicha regla. En general, aceptamos sin mala conciencia la función pedagógica que aquí se nos ha asignado: pretendemos

* «Por qué nos confesamos a Dios, si él sabe (todo de nosotros).» Título dado al cap. I del libro XI de las *Confesiones* de San Agustín en la traducción de Robert Arnauld d'Andilly (1649). Es en esta versión, muy libre, en la que yo leí por primera vez las *Confesiones*. A pesar de mi apego a esta edición bilingüe (Garnier, 1925) en la que, hace tanto tiempo, descubrí las oraciones y las lágrimas de Agustín, a partir de ahora citaré la traducción de la edición de la biblioteca agustiniana, de E. Tréhorel y G. Bouissou, Desclée de Brouwer, 1962.



Tarjeta postal o cuadro viviente; con Geoffrey Bennington en Ris Orangis, durante la preparación de estas imágenes y de este libro, «pretexto oculto para inscribir mi propia firma detrás, a su espalda» (G. B., *Derridabase*, pág. 292).

comprender y explicar con la mayor claridad posible el pensamiento de Derrida, hasta el momento en el que los términos «comprender», «explicar» y «pensamiento» (incluso «Derrida») no basten.

No se trata, por tanto, de esta clase de dificultades, en definitiva vulgares. Sino de una dificultad, por así decir, estructural, que no tiene nada que ver con la capacidad de este o aquel lector de Derrida (yo, en este caso). Es una dificultad derivada del hecho de que *todas* las preguntas a las que este tipo de libro debe habitualmente presuponer las respuestas, por ejemplo, acerca de la práctica de citar (LI, 82 *sq.*; SI, 102), las relaciones entre comentario e interpretación (VP, 32, 59; GR, 229; TA, 29-30), la identificación y delimitación de un corpus o una obra (GR, 147-148; 231-232), el respeto (ED, 178; GL, 302a; PS, 472) que merece la singularidad (ED, 37, 253 *sq.*; PS, 560) o la aparición (UG, 20; CP, 324-325) de una obra en su idioma (GL, 169b; SI, 25), su firma (GL, 9b *sq.*; M, 274-275; SI, *passim*), su fecha (SCH, *passim*) y su contexto (M, 376 *sq.*; LI, 117 *sq.*), sin convertirlas en meros ejemplos o casos (CP, 453; ED, 255 *sq.*; GR, 44; PAR, 256 *sq.*; SI, 74; VEP, 91-92; 124-125; 370 *sq.*), todas esas preguntas (por no hablar de la pregunta en sí misma [ED, 117-119; ES, *passim*]), nos las han planteado

2 Desde el interior invisible, donde yo no podía ver ni desear precisamente lo que siempre he tenido miedo de dejar revelarse en el *scanner*, en el análisis —radiología, ecografía, endocrinología, hematología—, una vena cruel expulsaba mi sangre hacia afuera, y me parecía bella, una vez recogida en este frasco con una etiqueta de la que dudaba que pudiese impedir la confusión o la apropiación indebida de la cosecha, sin dejarme nada más que hacer, el interior de mi vida en exhibición solitaria hacia el exterior, expresándose ante mis ojos, absuelto sin un gesto, de escritura, me atrevería a decir, si comparo la pluma con una jeringuilla, y todavía sueño con una pluma que sea una jeringuilla, una punta que aspire en lugar de

ya los textos que tendremos que leer, no de forma preliminar o marginal respecto al verdadero trabajo del pensamiento, sino como ese mismo trabajo, con todo lo que tiene de apremiante y temible. Por esa razón, nuestros pequeños problemas de lectura no pueden quedar circunscritos al ámbito de un prefacio: constituyen ya todo el problema. Este *ya*, en el que se podría estar tentado de reconocer la firma que pretendemos respetar, es también objeto, por supuesto, de las preguntas de Derrida, en su calidad de aquello que precede a toda interrogación y la hace posible (GL, 92b; 97b; 187-188b; PS, 97; 522; 625). La observación que deseábamos hacer antes de comenzar resulta ser así, en cierto modo, una cita y una anticipación de nuestros problemas más irresolubles. Esta estructura está relacionada con lo que Derrida ha denominado la observación, precisamente (D, 283 *sq.*). Más allá de lo que, para nosotros, pueda tener de intimidatoria y hasta de paralizante (PAR, 274), más allá, incluso, de la envidia y el resentimiento admirativo que no puede dejar de inspirar (GL, 152b; UG, 21-24), esta estructura de la observación nos dicta la tarea de comprender por qué sin todo ello, sin ese *ya* que nos obliga a cierta pasividad ante lo que nos es dado, ante el obsequio, ante el *hay* del texto del otro que nos dice «ven» y que ahora

este arma tan dura con la que hace falta inscribir, hacer una incisión, elegir, calcular, coger tinta antes de filtrar lo inscribible, tocar el teclado en la pantalla, mientras que aquí, una vez encontrada la vena justa, ya no hay trabajo ni responsabilidad, ningún riesgo de mal gusto ni de violencia, la sangre se entrega sola, el interior se rinde y se pone a tu disposición, soy yo pero ya no estoy ahí para nada, para nadie, diagnostiquen lo peor y tendrán razón, siempre será cierto, y luego, al menos, el glorioso sosiego, el que por lo menos yo llamo así, que depende del volumen de sangre, increíble para el niño que sigo siendo esta noche, expondría al exterior y, por tanto, a su muerte, lo que había de más vivo en mí, es decir, la vena de la que me

debemos leer, no podría abrirse ninguna lectura y no tendríamos ninguna posibilidad de empezar a comprender. El hecho de que este comienzo sea ya una cita o un ensayo general (de lo que ha escrito Derrida y de lo que intentaremos desarrollar en este libro) implica ya, en definitiva, todo lo que podremos esperar explicar en las páginas que siguen. El hecho de que todo el libro esté condenado así a ser una especie de cita nos ha obligado a adoptar como regla la de no citar nunca directamente los textos de Derrida (mientras que él cita siempre profusamente los autores que lee) y conformarnos con referencias, lo más precisas posibles, a los textos publicados: porque, si este libro pretende ser repetición fiel de un trabajo sin par (sin ejemplo, sin precedente [VEP, 213, 214]), no debe caer en el peligro de la repetición literal, la cual, como sabemos desde Borges, (re)produce algo muy distinto al original (ED, 431; cfr. también, sobre la envidia, OA, 133-134). Querámoslo o no, nos encontramos en los terrenos diabólicos del simulacro, donde la paradoja es ley: para decir lo mismo que Derrida, nos vemos obligados a ejercer la reconstrucción (cuando querríamos decir la deconstrucción), nos vemos reducidos a la sequedad analítica (cuando querríamos comunicar la amplitud y el genio de una obra escrita) y nos ex-

pregunto si Geoffrey Bennington puede haberla encontrado, y es como si a Geoff, tan cerca, pronúnciese Djef, porque le quiero desde el fondo de mi admiración sin memoria, yo le insinuase el principio de una respuesta a esta improbable pregunta de lo que la sangre es para mí desde siempre, desde que, en busca de una frase, me busco en una frase, sí, yo, y desde un período circunrevuelto al final del cual yo diga yo y que al fin tenga la forma, mi lengua, otra, de aquello que he rodeado, de una perífrasis a otra, de lo que sé que ha ocurrido pero nunca, según el extraño giro del acontecimiento de nada, lo rodeable o no rodeable, que recuerdo sin que haya ocurrido, lo llamo circuncisión, véase la sangre pero también lo que viene des-

ponemos al riesgo necesario de equivocarnos (cuando querríamos estar seguros y ser exactos). Este *double bind* (PAR, 162 *sq.*; PS, 630; SI, 48-49; 54; UG, 40 *sq.*) es precisamente la ley de la repetición: aquello que se repite debe ser lo mismo (no existe lo mismo más que si se repite, y no hay repetición más que de lo mismo), pero no puede, en ningún caso, ser lo idéntico (D, 141, 145; ED, 429-436; SI, 74). Lo mismo ocurre con la obra de Derrida que, podemos afirmar sin prejuicios, se repite. Dicha obra, notable por su diversidad y su consistencia, sus poderes de dispersión y de reagrupamiento, su *formación* (PS, 9), no soporta la división en estilos ni periodos: incluso la idea muy extendida según la cual habría, para empezar, textos muy filosóficos y, después de *Glas* (1974), una tendencia más «literaria» y menos «seria», resulta sospechosa en cuanto a su verdad empírica, y no es pertinente para nuestra comprensión. De un extremo a otro de lo que no se puede denominar sin prejuicio una «obra», esta repetición, de ritmo variado, desde luego, pero sin cortes ni repudios (OA, 187), nos impide o ahorra una presentación lineal de cualquier «itinerario intelectual», y nos empuja a dar nuestras referencias por orden alfabético de títulos, más que por orden cronológico de publicación. (Ésa es también la razón de que el

pués, cauterización, coagulación o no, contener estrictamente el derrame de la circuncisión, una, la mía, la única, más que circunnavegación o circunferencia, por más que la circuncisión inolvidable me haya llevado a donde tenía que ir, y circonfesión si quiero decir y hacer algo de una declaración sin verdad que gira alrededor de sí misma, de una confesión sin «himno» (himnología) y sin «virtud» (aretalogía), sin llegar a cerrarse sobre su posibilidad, abriendo y abandonando el círculo abierto, errando en la periferia, tomando el pulso de una frase circundante, el impulso del párrafo que no se circompleta jamás, durante todo el tiempo que la sangre, lo que llamo así y lo que así llamo, sigue llegando a su vena.

texto que vamos a leer sea la versión lineal —una versión entre otras posibles— de un libro sin orden prescrito de lectura, escrito como hipertexto, que aparecerá posteriormente en disquete.) Sin ceder a la facilidad del cliché según el cual un gran pensador se dedica, toda su vida, a reflexionar sobre *su* pensamiento, *su* cosa, y a seguir *su* camino, ni admitir que existe algo impensado por cada gran pensador (ES, 25; 30), podemos afirmar que eso se repite en Derrida, en una serie de acontecimientos que son, en cada ocasión, únicos, y que es en esa repetición, esa repetición de lo mismo, donde existe algo nuevo: o, mejor dicho, porque hablar de algo nuevo implica quizá demasiado, que hay una invención de lo otro (PS, 61). En esta apertura de lo otro (hacia lo otro, para lo otro, llamado por lo otro), sin la cual no existiría lo mismo, hay la posibilidad de que suceda alguna cosa. Resulta que lo que hace que nuestro trabajo sea imposible *a priori* es, precisamente, lo que al mismo tiempo lo hace posible. Dar una oportunidad a la oportunidad de este encuentro.

3 Si me dejo querer por la vena de esta palabra, no es por la suerte o la mina que basta con aprovechar tallando la escritura sobre la máquina, ni por la sangre, sino por todo lo que, a lo largo de esa palabra de vena, permite o provoca la sucesión de unos acontecimientos sobre los que ningún programa, ninguna máquina lógica o textual, se cerrará jamás, desde siempre ha funcionado, en verdad, sólo a fuerza de no prevalecer sobre lo que ocurre en crudo, ni siquiera la teología elaborada por Geoff, que está muy cerca de Dios porque sabe todo de la «lógica» de lo que hasta ahora he podido, y de lo que en el futuro podré, pensar o escribir sobre el tema que sea, tan bien que, con pleno derecho, puede prescindir de citar las fra-

El principio

Hay que empezar en algún lugar, pero no existe un principio absolutamente justificado (GR, 233; M, 6-7). No podemos, por motivos esenciales que deberemos explicar, remontarnos a un punto de partida a partir del cual se podría construir todo el resto con arreglo a un orden de razones (POS, 12) o a una evolución individual o histórica (POS, 65-66). En todo caso, podemos ofrecer una justificación *estratégica* de su trayectoria (GR, 102).

El pensamiento, (metafísico) que empieza por la búsqueda de los orígenes o los fundamentos, y procede a la reconstrucción ordenada, encuentra inevitablemente que las cosas no han sucedido como debieran: para que sea necesario volver a empezar todo, a partir de bases seguras (cuando es ya —siempre— tan tarde [cfr. ES, 161; UG, 15]), hay que pensar que las cosas se torcieron en algún sitio y asumir la tarea de explicar por qué y cómo ha sido posible. Simplificando aún más, digamos que se pueden considerar este mal, este giro, esta separación, o bien como procedentes del exterior (accidente o catástrofe) o bien ya en activo en el interior: una monstruosidad (cfr. GR, 61). En el primer caso no se explica nada, nos conformamos con invocar una contingencia absolu-

ses singulares que se me han ocurrido y, por tanto, la mencionada «lógica» o «alógica» bastaría para dar cuenta, deducción trascendental de mí, con el fin de que yo no tenga ya nada que decir que le sorprenda y haga que le ocurra algo a él, a quien podríais querer comparar con el Dios de Agustín, cuando éste se pregunta si tiene sentido confesarle una cosa si él sabe ya todo por adelantado, lo que no impidió a mi compatriota ir más allá de ese *Cur confitemur Deo scienti*, no hacia una verdad, una severidad de la confesión que nunca se reduce a decir la verdad, a hacer saber lo que sea o a presentarse desnudo en su verdad, como si Agustín quisiera de nuevo, a fuerza de amor, hacer que, *llegando* a Dios, le ocurra algo a Dios, y le llegue

ta (cfr. GR, 363); en el segundo, ya no tenemos fundamentos muy seguros, porque tal fundamento está ocupado por el principio de su declive. Consecuencias: los «idealismos» (aunque los «materialismos» no se escapan de ello); los más ingenuos creen en el paraíso perdido, los más astutos restablecen el orden mientras pretenden pensar, dentro del orden, la ausencia o la pérdida de ese orden. Para Derrida, como para Heidegger, se construye en ambos casos (con sus innumerables variaciones y matices) sobre un valor del que no se duda, la *presencia*. La metafísica de la presencia piensa con arreglo a dos tiempos (lógicos y, a menudo, históricos): presencia, para empezar, del mundo en una mirada, de una conciencia en sí misma, de un sentido en el espíritu, de la vida en sí, de una sensación en un cuerpo, de una experiencia en un alma, de un seno en una boca; después, ausencia, el mundo velado, la conciencia extraviada, el sinsentido, la muerte, el exceso, el lenguaje, el destete. Al considerar que el segundo tiempo se deriva del primero, se traslada, aunque no sea más que en idea, lo complejo a lo sencillo, lo secundario a lo primario, lo contingente a lo necesario. Es el orden de la razón y el sentido, del *logos*, y no se puede huir de él con tanta facilidad como pueden creer quienes rápidamente hablan del inconsciente o la

alguien que transforme la ciencia de Dios en una docta ignorancia, él afirma que debe hacerlo *escribiendo*, precisamente, tras la muerte de su madre, sobre la que no lamenta no haber llorado, y no es que yo ose relacionar lo que él dice de la confesión con la muerte de nuestras madres respectivas, no escribo sobre Santa Georgette, el nombre de mi madre, a la que su hermano llamaba, a veces, Geo, ni sobre Santa Esther, su nombre sagrado, inutilizable, las letras de un nombre del que tanto me he servido para que permanezca, porque mi madre no fue una santa, en cualquier caso no católica, pero lo que ambas mujeres tuvieron en común es que Santa Mónica, el nombre del lugar californiano cerca del cual escribo, acabó



San Agustín con su madre Mónica. «Era inminente el día en el que ella iba a dejar esta vida, día que tú conocías, tú, pero que nosotros ignorábamos [...] estábamos solos, ella y yo [...] nos hablábamos uno a otro con dulzura» (*Confesiones*, IX, X, 23). Ary Scheffer, *San Agustín y Santa Mónica*, París, Museo del Louvre.

materia (ED, 293-295; POS, 87-91; 129-132), la locura (ED, 51-97 *passim*) o incluso el otro (ED, 117-228 *passim*). Un pensamiento que dejara de ordenarse con arreglo a estos esquemas y su permanente complicación no estaría ya hablando estrictamente de filosofía y daría lugar a formulaciones inadmisibles y ridículas para ella, sobre un pasado absoluto que nunca ha sido presente (ED, 436; GR, 97), una repetición original (ED, 301; 435; SCH, 32), un infinito acabado (VP, 113), un suplemento que «produce» aquello que completa (GR, 208; VP, 99), y a afirmaciones escandalosas: que la percepción no existe (VP, 50n), que el nombre propio no puede ser propio (GR, 159-167; OA, 141-143), que el *cogito* es una divagación loca (ED, 90), que no existe el fuera de texto (GR, 227-233; D, 42; PS, 375-376), que en el principio era el teléfono (UG, 80), o que quizá estoy muerto (VP, 106). Estos enunciados escandalosos, que nos habríamos equivocado por completo al atribuirlos a cualquier voluntad de asombrar o a un deseo de salir de la filosofía (lo cual sería un deseo también filosófico), son solidarios con la afirmación de que no existe un punto de partida absolutamente justificado, si es que no son derivables de ella (puesto que no hay aquí un orden de derivación continua). Al explicar algunos de ellos, se

también sus días, como lo hará mi madre, al otro lado del Mediterráneo, lejos de su tierra, ella en el cementerio de Niza que algunos profanaron en 1984, y el hijo refiere sus deseos, a saber, que *nos concurrimus, sed cito reddita est sensui et aspexit astantes me et fratrem meum et ait nobis quasi quaerenti similis: «ubi eram?» deinde nos intuens maerore attonitos: «ponitis hic» inquit «matrem vestram». Ego silebam et fletum frenabam**, frases que cito en latín, he enseñado mucho sobre estos temas y, aunque no debo seguir haciéndolo aquí, le debo a la autobiografía relatar que he pasado mi vida enseñando para volver finalmente a lo que mezcla la sangre con la oración y las lágrimas, *salus non erat in sanguine*.

comprende por qué es necesario empezar en algún punto sin saber muy bien en cuál. Eso es lo que hacemos ahora. Pero, para empezar por el «principio», no hemos empezado precisamente por el principio; todo había empezado *ya*.

— Pretendes que no existe un punto de partida determinado, de modo que empiezas de la manera más tradicional posible, con los problemas del principio, y prosigues con un juego pueril y previsible, reflexivo, narcisista, intentas encerrarnos de golpe en la escritura y el texto, todo un discurso barroco y complaciente a partir de paradojas conocidas y, en definitiva, vulgares, llenas de autorreferencias. Y me doy por contento con que no nos cites ese texto de Ponge que Derrida quiere hacer suyo: «Por la palabra *por* empieza, pues, este texto / Cuya primera línea dice la verdad...» (SI, 84; PS, 19 *sq*.; 648). Estamos ya en cualquier cosa, ya todo se ha jugado y se ha perdido, adiós a la claridad y el sentido, nunca vamos a comprender nada, por otro lado, no hay nada que comprender, ése es tu único secreto (PS, 551-552).

— Volvamos a empezar. Afirmar que nunca estamos seguros en un punto de partida no es decir que se

* «Corrimos, pero ella había recobrado rápidamente el sentido; nos vio, a mi hermano y a mí, de pie junto a ella, y nos dijo, con el aire de quien busca algo: "¿Dónde estoy?" Después, posando su mirada sobre nosotros, invadidos por la tristeza: "Enterrad aquí a vuestra madre", declaró. Yo me callé y contuve mis lágrimas» (IX, XI, 27).

4 Consignarlas aquí, pero por qué lo pregunto, confiar al pie de este libro las que fueron últimas frases más o menos inteligibles de mi madre, aún viva en el momento en el que escribo esto, pero ya incapaz de recordar, en todo caso

empieza en cualquier lugar. Se empieza siempre en algún lugar, pero ese lugar nunca es cualquiera. La acusación o incluso la reivindicación del *cualquier lugar* viene impuesta por la exigencia filosófica: no se puede identificar el *cualquier lugar* (ni, por tanto, el *cualquier cosa*) sino desde la garantía, al menos prometida, de un verdadero fundamento, el único que puede hacer creer en la libertad o en la irresponsabilidad de un *cualquier lugar*. El lugar cualquiera desde el que se empieza siempre está superdeterminado por estructuras históricas, políticas, filosóficas, fantasmales que, por principio, no se pueden nunca explicar ni controlar completamente (GL, 11a). El punto de partida es, en cierto sentido, radicalmente contingente, y es una necesidad que lo sea. Esta necesidad (de lo contingente) es la del ya que hace que el punto de partida esté siempre dado, que se responda al «ven» que se recibe y se experimenta como verdadera necesidad. Se impone, pero no cesa de componerse con el azar y, por tanto, se aventura (ED, 22; 427; OA, 153-154): ahí está su suerte. En cuanto a encerrarse de forma narcisista en la escritura y en los textos que se subrayan, veremos la apertura que eso puede implicar (D, 229-230; PS, 19 *sq.*, reléase). Pero no se puede programar que algo vaya a suceder (PAR, 15),

---

de recordar mi nombre, un nombre que se ha vuelto para ella, al menos, impronunciable, y escribo esto cuando mi madre ya no me reconoce y cuando, capaz aún de hablar o de articular un poco, ya no me llama, y para ella, por tanto, mientras viva, ya no tengo nombre, eso es lo que ocurre, y cuando parece responderme, a pesar de todo, respondería más bien a alguien que resulta ser yo sin que ella lo sepa, si es que saber quiere decir aquí algo, es decir, sin que yo sepa ya tampoco claramente quién le ha planteado ésta o aquella pregunta, como el otro día en Niza, cuando yo le preguntaba si le dolía («sí») y después, era el 5 de febrero de 1989, tuvo, en una retórica que nunca había podido ser suya, la audacia de este rasgo del que, por des-



Antes del nacimiento de J. D., su madre y su hermano mayor en el balcón de la rue Saint Augustin, en Argel.

porque lo que está en el programa no sucede, se anula en su condición de previsible, no posee el carácter de acontecimiento.

— Es monstruoso.

— Precisamente... (ED, 428; GR, 14; PS, 416 *sq.*; SCH, 102).

— ¿Es todo lo que tienes que decir?

— En cierto modo, es todo lo que hay que decir: queda todo lo que hay que escribir (D, 73).

— Por consiguiente, todo está programado y nada va a suceder...

— No se puede evitar ese riesgo: no se puede predecir el acontecimiento, porque entonces ya no lo sería (PAR, 15). Hay que ver después si ha pasado algo. Espero, al menos, que será usted testigo de que este prefacio se ha elaborado realmente antes que el libro al que precede.

— Sí, sí: pero entonces no es un prefacio (D, 1-67).

---

gracia, nunca sabrá nada, no ha sabido seguramente nada, y que perforando la noche respondió a mi pregunta: «Me duele mi madre», como si hablase *por y para mí*, a la vez en mi dirección y en mi lugar, aunque, en la confusión de aspecto amnésico en la que está terminando sus días, la memoria de su madre, de la suya, le sea una de las más presentes, y ella se le parece cada vez más, quiero decir a mi abuela, una mujer tan cuidadosa de su aspecto, sus vestidos, su maquillaje y sus maneras, después, la tarde de ese mismo día, cuando estaba sola conmigo en esta casa y yo me encontraba en otra habitación, se expuso desnuda varias veces seguidas tras haber arrancado, nerviosa, las ropas que le estorbaban en su cama, y cuando le pregunté el

Derrida, precisamente, no empezó por el principio, si creemos en los principios clásicos. Decidido a hacer un trabajo sobre «La idealidad del objeto literario» (DP, 442), que es un tema completamente marginal para la filosofía en sus grandes líneas de tradición, se entretiene con los problemas del signo y del sentido para hallar que la filosofía no sale de ellos. Empezar por el signo es ya empezar por lo secundario, es ya dar un rodeo. Según la lógica de la lógica (del *logos*), el signo es signo de alguna cosa, ocupa el lugar de la cosa en su ausencia, la representa en espera de su regreso: el signo se encuentra entre dos presentes, y no se comprende sino en relación con la prioridad de la presencia de dichos presentes (M, 9-10). Pero Derrida no sólo empieza por el signo en el orden de sus trabajos publicados, sino que *afirma, desde el principio, que el signo está en el principio*. Esto implica, enseguida, que ya no haya ni principio, ni cosa, ni signo. Veamos cómo:

1. El signo debe ocupar el lugar de la cosa en ausencia de ésta, representarla de lejos, lo bastante separado de ella como para ser su signo, pero también lo bastante unido como para serlo, para no remitir, en principio,

---

motivo me contestó, de forma completamente *improbable* para quien la haya conocido: «Porque tengo encanto» y, como no articula muy bien, y su negativa a llevar dentadura no arregla las cosas, me pregunté si había oído bien, si había dicho «Porque tengo encanto», si de verdad había pronunciado, por cierta que fuera, una frase tan improbable, pero, en lugar de proseguir este relato, me detengo un momento en esta palabra, «improbable», y en un remordimiento, en todo caso en la confesión que le debo al lector, en realidad a mi propia madre, porque el lector habrá creído comprender que escribo para mi madre, quizá incluso para una muerta, y tantas analogías antiguas o recientes le vendrán a la mente aunque no, esas analogías no

más que a ella. El tiempo del signo se reduce al tiempo de esta remisión y, en presencia de su cosa, el signo desaparece.

2. Aquí se encuentra el esquema más amplio, en el que la palabra «cosa» se convierte a su vez en un signo que remite a dos cosas posibles, llamadas habitualmente referente y sentido (o significado). Sin dicha distinción, todo el lenguaje se vería reducido a una lista de nombres propios de cosas y no sería, en realidad, un lenguaje (volveremos a encontrarnos más adelante con el nombre propio). Entre la palabra y la cosa, el nivel del sentido, del significado, de la idea o del concepto (no tienen importancia aquí las distinciones entre estos términos) hace que podamos llamar a un gato gato en lugar de Grisette. El signo remite al concepto que remite al mundo y permite captarlo de manera que no sea caótica y evanescente.

3. Aceptemos provisionalmente, para mayor sencillez, la terminología de Saussure. La función del signo es representar la cosa durante su ausencia. Pero, para que esta descripción sea plausible, es necesario que lo que está ausente sea el referente, no el significado, sin el cual el signo no funcionaría. Significante y significado son indisociables, separados del referente para representarlo

tienen relación, porque, si escribiera aquí *para* mi madre, sería para una madre viva que no reconoce a su hijo, y aquí perifraseo a quien ya no me reconoce, a menos que sea para que ya no se me reconozca, otra manera de decir, otra versión, para que crean reconocerme finalmente, pero qué credulidad, porque ésta es la base de lo improbable, improbable es aquí el nombre.

de lejos, sin nunca separarse por completo. La unidad de significante y significado constituye el signo.

4. Esta relación de unión/separación no carece de problemas, lo que significa que conviene desconfiar de la palabra «representación». Al menos, hay que reconocer que no existe ningún *lazo natural* de semejanza entre significante y referente (Saussure elimina enseguida la posibilidad de una motivación natural de los signos, especialmente las onomatopeyas: con demasiada rapidez [GR, 69; GL, 104b sq.]) ni, con mayor razón, entre significante y significado (¿a qué puede parecerse un significado? y, por tanto, ¿qué podría parecerse a un significado?): afirmaremos, por consiguiente, que el signo es *arbitrario* o *inmotivado*. Diremos que los signos son establecidos o convencionales, con la condición de que se entienda bien que «convenio» no puede implicar un momento fundacional en el que todo el mundo se hubiera reunido para ponerse de acuerdo sobre los signos. La lengua, afirma Saussure, es siempre *recibida*, como la ley.

5. Digamos, para simplificar, que este reparto tripartito (que, por ahora, no tiene nada de específicamente saussuriano, sino que Saussure recibe, como la ley, de la tradición) nos ofrece el aspecto de un reino de idealidad (el significado, el concepto, lo inteligible) que limita por

5 Yo soy póstumo así como respiro, lo cual es poco probable, lo improbable en mi vida, ésa es la norma que desearía seguir y que, en resumen, arbitra el duelo entre lo que escribo y lo que G. ha escrito por encima, al lado o por debajo de mí, *sobre* mi pero también *por* mi, en mi favor, hacia mi y en mi lugar, porque habrán advertido que su himno de hielo ardiente, en resumen, ha dicho todo, ha predicho, *predicted* si me traduzco a su idioma, él lo ha elaborado, lo habrá elaborado, sin citas, sin el menor fragmento de literalidad arrancada, como un acontecimiento que no ocurre más que una vez, de lo que en la universidad se podría denominar mi corpus, éste es mi corpus, el conjunto de frases que he firmado,

ambos lados con un reino de materialidad. Al principio, en primera posición, las cosas, el mundo, la realidad; más atrás, en tercera posición, el significante, el cuerpo fónico o gráfico que la lingüística ha considerado siempre, aunque lo haya negado, como perteneciente a una *palabra* (GL, 105b; GR, 47-48; M, 112-113; PAR, 47; PS, 73; VP, 16; 83), cuando no, en esencia, a un *nombre* (M, 274 *sq.*). De acuerdo con una estructura especular, se valora o el terreno de la idealidad (hasta el punto, por ejemplo, de pensar que las cosas son creaciones con arreglo al modelo previo de la idea o del *eidos* [GR, 22-23]), o la «dura» materialidad de las cosas y, por peligrosa extensión, del significante. Se pueden distribuir los valores de verdad e ilusión como se quiera dentro de estos dos campos, pero no se evita el esquema básico: el signo se ha estudiado siempre partiendo de esta distinción entre lo sensible y lo inteligible, y no puede pensarse en él de otra manera (ED, 412; GR, 24).

6. Por insuficiente que tal esquema pueda resultar después, permite comprender por qué la filosofía ha podido determinarse como filosofía del lenguaje (veremos, no obstante, que el pensamiento de Derrida no es esencialmente una filosofía del lenguaje) y por qué el lenguaje puede revelar lo que Derrida denomina el cierre (que

ninguna de las cuales ha citado literalmente, ninguna en su literalidad, ésa fue la decisión, él la explica, una decisión extraña cuando se escribe un libro *sobre* alguien que escribe libros, pero él no ha conservado ni un solo fragmento intacto de mi corpus y, si ha dividido o extraído algunos trozos, es sólo para no conservarlos, abandonarlos como pellejos inútiles para el entendimiento de mis textos, para borrarlos, en suma, después de haber seleccionado, decidido olvidar, incinerar en frío, llevándose consigo, como mi madre calla mi nombre, la unidad de cada una de mis frases, literalmente, incluso de cada una de mis palabras, porque conserva palabras, precisamente, palabras francesas, recorta y circunscribe las palabras e incluso los conceptos,



Rembrandt, *Circuncisión*. Circuncisión y dibujo: el paso del trazo. «La Epístola a los Gálatas asocia [...] el tema de la *conversión* (siempre una experiencia de la mirada interior que gira hacia la luz en el momento de la revelación, es decir, en el momento de la verdad) con el tema de la circuncisión. Ésta se vuelve inútil después de la «revelación o el "descubrimiento" de Cristo ("Porque, en el Cristo Jesús, no sirve para nada la circuncisión ni tampoco el prepucio, sino la fe, que se ejerce a través de la caridad" (5,6)» (*Mémoires d'aveugle*, pág. 117). (Premier état, 1654) Paris, Petit Palais.

no es el fin [ED, 367; GR, 14; 25; POS, 23; TA, 60; 84; VP, 115], volveremos sobre ello) de la metafísica. Porque vemos que, en esta descripción clásica, el signo posee el privilegio —y, por tanto, corre con todos los riesgos— de unir ambos mundos. Tanto si trabaja al servicio de la idealidad como de la materialidad, de los conceptos como de las cosas, de la teoría como de la praxis, el signo debe acomodarse al terreno opuesto: el idealismo debe arriesgarse a hablar o escribir (es la famosa ocurrencia de Marx y Engels) y, por tanto, a confiar el espíritu, por poco que sea, a un soporte material, por evanescente que sea (M, 94 *sq.*), mientras que el materialismo debe recurrir a idealidades para tener un significado.

7. Una doctrina de la «materialidad del significante», erróneamente atribuida a veces a Derrida, parece consagrar, a primera vista, el triunfo del materialismo. En el fondo, ésta era la postura del grupo Tel Quel. Si volvemos a la descripción del signo propuesta por Saussure, nos podemos preguntar cómo este o aquel signo mantiene su identidad, cómo sigue siendo el mismo signo a través de sus repeticiones. No se puede, salvo petición de principio, invocar el referente para contestar esta pregunta; porque, ¿cómo estar seguros del referente al que

pero palabras y conceptos no constituyen frases ni, por tanto, acontecimientos ni, por tanto, nombres propios, suponiendo que las frases lo sean, digamos que lo pretenden, lo cual se supone que no hacen nunca las palabras, y ha decidido, mediante esta rigurosa circuncisión, prescindir de mi cuerpo, del cuerpo de mis escritos, para producir, en resumen, la «lógica» o la «gramática», la ley de producción de todo enunciado pasado, presente y, por qué no, futuro que yo pueda haber firmado, pero el futuro es el problema, dado que, si G. ha construido bien, como creo que ha hecho con razón y de manera impecable, ese programa teológico capaz de albergar el saber absoluto de una serie no acabada de acontecimientos, el enunciado de

se hace referencia si no estamos seguros de la identidad del signo que se emplea para referirse a él? Sabemos, además, qué aporías esperan a toda teoría de la ostensión (Wittgenstein), y se puede afirmar de modo más general que, si el referente diera acceso *directo* al sentido, no tendríamos ni signo ni lenguaje (Frege, Merleau-Ponty). Difícilmente se puede apelar al significado mismo, so pena de caer en un platonismo de caricatura o en un determinismo fisiológico que negaría toda originalidad al lenguaje y volvería a encontrarse bajo la autoridad wittgensteiniana (el argumento denominado del «lenguaje privado»). Se recordará que, según Saussure, significado y significante son indisociables, *recto* y *verso* de una misma hoja: parecería deducirse que sólo del significante puede extraer el signo su identidad. El significante es, con toda claridad, la cara material del signo: así se evita un materialismo vulgar sin evitar el materialismo a secas.

8. Es un argumento falso o, al menos, radicalmente insuficiente. Tenemos que decir, desde luego, que es del significante de donde el signo extrae su identidad, pero sin aceptar la consecuencia, que no es válida. Nos negaremos, así, a considerar el significado como una entidad o una unidad de derecho, separable de su significante.

esta ley puede no sólo prescindir finalmente de mí, de lo que he escrito en el pasado, incluso de lo que parezco escribir aquí, sino prescindir, prediciéndolo o previéndolo, de lo que yo pueda escribir en el futuro, tan bien que heme aquí privado de futuro, sin más acontecimientos que salgan de mí, al menos mientras hablo o escribo, salvo si escribo aquí mismo, sálvese quien pueda, dejando de estar sometido a su ley, cosas improbables que desestabilicen, desconcierten, sorprendan, a su vez, al programa de G., cosas, en suma, que no pueda, él, G., no más que mi madre o la gramática de su programa teológico, reconocer, nombrar, prever, producir, predecir, *unpredictable things* para sobrevivirle y, si aún tiene que suceder

No vamos a reducir el significante sencillamente a una «imagen acústica», como afirmaba Saussure, e incluso llegaremos a asegurar que el significado no es más que un significante situado en cierta relación con otros significantes (GR, 16, 108), que la diferencia entre significante y significado no es *nada* (GR, 36). No está excluido que hablemos de un «cuerpo del significante» cuando el contexto haga improbable el contrasentido (ED, 312), pero no podemos, en rigor, hablar de un materialismo del significante: en primer lugar, porque el significante no es material; después, porque no hay significante.

Que la segunda proposición anule la primera no quiere decir que ésta sea inútil: la segunda proposición no tendría sentido sino se demostrara la primera. Sin embargo, esta necesidad de pasar por una formulación insuficiente para avanzar más allá no es una simple necesidad pedagógica o heurística, sino esencial: porque no se avanza aquí hacia una verdad triunfante o la expresión adecuada de un pensamiento difícil; aquí, por ejemplo, la segunda proposición no es «mejor» que la primera y, en realidad, como tal, como *tesis*, es perfectamente insostenible. Nos esforzaremos por profundizar más adelante en esta situación. Supone por lo menos, entre otras cosas, que el pensamiento de Derrida no se organiza en función de una concepción tradicional de la verdad.

algo, nada es menos seguro, hace falta que sea *unpredictable*, el saludo de un contrafuego.

6 Puesto que la salvación tiene este precio, que no tiene otro futuro, por desgracia, que el nombre sin literatura, va a decirse que le hago a G. una escena de celos, a G., al que quiero y admiro, se habrá comprendido enseguida, al que prefiero, claro que sí, y nunca habría podido aceptar, celoso como soy, escribir un libro, y sobre mí, con algún otro, disputándole el derecho de privarme de mis acontecimientos, es decir, de abarcar mi gramática generativa y hacer como si ella

9. La doctrina de la materialidad del significante y, al mismo tiempo, la idea del signo en general, tropieza con la idea de la diferencia, también propuesta por Saussure. Porque, verdaderamente, no podríamos identificar nunca un mismo signo a través de sus repeticiones no idénticas (variaciones importantes de acento, tono, grafismo, etc.) si hubiera que contar sólo con su materialidad. Debemos ser capaces de reconocer que se trata del mismo signo a pesar de todas esas variaciones, y ello implica que lo que garantiza la mismidad a través de las repeticiones debe ser una idealidad: por tanto, el significante no es nunca pura y esencialmente sensible, ni siquiera en el nivel de su descripción fonológica o grafológica. Derrida es perfectamente claro sobre este punto (GR, 20; 45; 138-139), que perturba ya la distinción esencial respecto a la idea del signo.

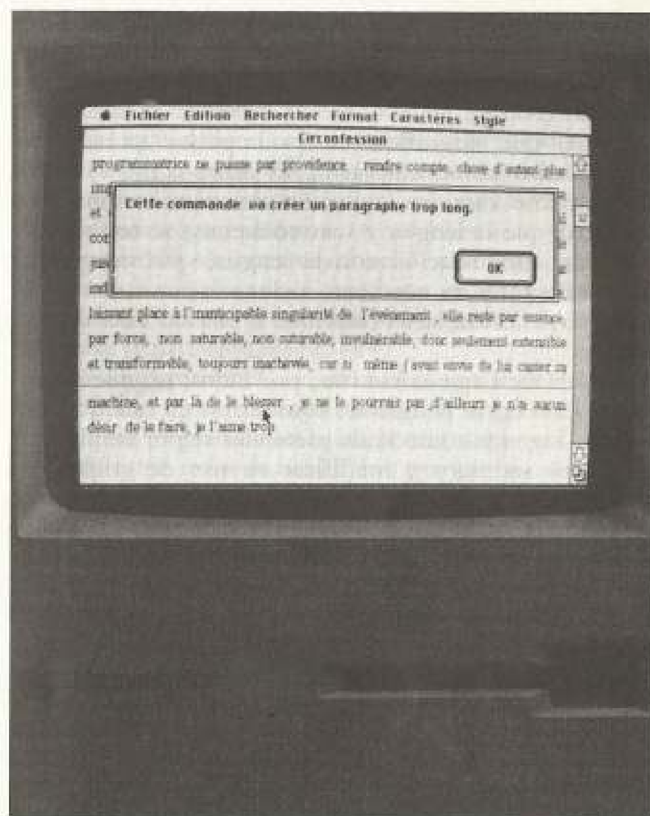
10. Esta «idealidad» no da, así como así, una «identidad» al signo: la idealidad en la repetición se combina con la diferencia entre las repeticiones, pero también dentro del sistema, el «sistema de diferencias sin términos positivos» de Saussure. La identidad del signo, aun en el caso ideal, no está garantizada más que por su diferencia respecto a otras idealidades. Esta diferencia entre las unidades aparentemente sensibles no puede, por defi-

fuera capaz, en exhibición, de apropiarse de la ley que preside todo lo que me pueda ocurrir a través de la escritura, lo que puedo escribir, lo que he podido o pueda jamás escribir, porque es cierto que, si consigo sorprenderle y sorprender a su lector, ese logro, ese mismo logro, no valdrá sólo para el futuro sino también para el pasado, ya que, al demostrar que todo escrito futuro no puede ser creado, anticipado, previamente construido a partir de esta matriz, le haría ver, a cambio, que se puede haber sustraído alguna cosa en el pasado, si no en su contenido, al menos en la savia del idioma, al desahogo de la firma, lo que yo llamaba hace un instante el nombre del nombre y que intentaría, en su contra, aquí se trataría de mi norma,

nición, ser a su vez sensible (no se puede ver [tocar, oír, etc.] una diferencia como tal). De ahí que la materia o el tejido en los que aparentemente estaban recortados los significantes desaparezca de la definición esencial del signo, incluso en su aspecto significante. Eso es lo que invalida la tendencia de la lingüística a dar más importancia a una «sustancia de expresión» (la voz) sobre otra (la escritura) e inicia la deconstrucción del fonocentrismo, preludio de la deconstrucción del logocentrismo (GR, 77).

11. Queda el privilegio del significante que hemos reconocido en teoría. En el sistema de diferencias que constituye la lengua, todo significante funciona con referencia a otros significantes, sin que conduzca nunca a un significado. Si buscamos en el diccionario el significado de un significante desconocido, encontraremos otros significantes, nunca significados. Ya lo hemos dicho, resulta que un significado no es más que un significante colocado en una posición determinada por otros significantes: no hay significado o sentido, no hay más que sus «efectos» (POS, 90). Pero este privilegio concedido al significante lo destruye inmediatamente: en efecto, el significante «significante» no significa más que en relación con (el significante) «significado», al que sitúa

mi ley durante unas cuantas páginas, reinscribir, reinventar, obligando al otro, en primer lugar a G., a reconocerlo, a pronunciarlo sin hacer nada más, a llamarme más allá de todo el papel de propietario que acaba de hacer, olvidándome con el pretexto de comprenderme, y es como si yo quisiera obligarle a reconocerme y a salir de esa amnesia de mí que recuerda a mi madre, cuando yo me digo, leyendo esta matriz, he aquí que la superviviente firma en mi lugar y si es justa, y lo es, sin un fallo, no sólo ya no firmaré nunca más sino que no habré firmado nunca, ¿no es, en el fondo, lo que siempre he deseado decir?, y desde ahora, para que ocurra algo y para que por fin firme algo por mí mismo, tendría que ser en contra de G., como



«Entre lo aleatorio y lo calculable [...] el azar y la necesidad»: la ley provisional de *Circonfesión*, una máquina con la que hubo que calcular el aliento, puntuar cada periodo, detener el contorno de la perífrasis, circuncidar, en una palabra, para que el acontecimiento sea un desafío o sorprenda a la otra maquinación. No más signos después de la advertencia: orden contra orden.

inmediatamente en posición de prioridad. «Significante» y «significado» se implican mutuamente, del mismo modo que implican «signo» y «referente». Nos es imposible estipular (con un gesto que es, a veces, el de la filosofía analítica) que «significante» no implique en adelante «significado» como corolario, so pena, como Humpty Dumpty, de caer en la ilusión del convencionalismo y olvidar que la lengua y sus sedimentos se reciben, no se crean. Esta relación con la lengua, que siempre ha empezado antes de nosotros, incluye lo fundamental de la deconstrucción, y volveremos a ella en más de una ocasión.

12. Habría que encontrar, por tanto, un nuevo lenguaje. Éste corre peligro de convertirse en una quimera casi tan ingenua como la de pretender seguir empleando los viejos términos y modificar su uso de golpe, por simple decreto. Imaginemos que sustituimos «significante» por un nuevo símbolo, por ejemplo «#». No habríamos cambiado nada de nada, en la medida en que este símbolo ocuparía, en la red de las diferencias, el mismo lugar que ocupaba «significante», aunque dando a nuestra descripción un aire de ciencia, incluso de algoritmia, perfectamente engañoso. Y si ese símbolo consiguiese asumir el lugar de «significante» y eliminara el re-

si él quisiera amar en mi lugar y, para impedírselo, yo acabase confesando algún perjurio que su máquina programadora no pudiese providencialmente justificar, cosa mucho más improbable porque su matriz, es decir, la mía, la que él formaliza sin fallos y que, hace poco, se ha apoderado de mí, pero cuando ha empezado éste, como una «lógica» más fuerte que yo, en funcionamiento y comprobable hasta en los fenómenos llamados aleatorios, los menos sistemáticos, las más indecidibles de las frases que he hecho o deshecho, esta matriz se abre, sin embargo, deja sitio a la singularidad no anticipable del acontecimiento, sigue siendo esencialmente, obligatoriamente, no saturable, no suturable, invulnerable, es decir, sólo extensible y transfor-

cuerdo del razonamiento que acabamos de esbozar, es casi seguro que el símbolo funcionaría, dentro de la amnesia, de manera tan metafísica como anteriormente. Es el sistema lo que hay que quebrantar, no unos cuantos términos que deben ser sustituidos. Es cierto que hay que inventar nuevos términos, pero no se pueden crear *ex nihilo* mediante un acto divino: más vale tomar prestados términos que plantean ya problemas a un pensamiento metafísico (escritura, huella) y acentuar su poder de desviación, sabiendo *a priori* que nunca vamos a encontrar más que sobrenombres, testaferros (LI, 78), seudónimos (PAR, 159).

13. He aquí, pues, un dilema: después de haber demostrado que, por el propio hecho de su privilegio aparentemente «material» en la estructura del signo, no sólo el significante no es material sino que no hay significante, nos encontramos con que esta última proposición no puede funcionar como la conclusión triunfante de una cadena de deducciones que, no obstante, es rigurosa. A pesar de las apariencias, estas deducciones no han acabado con el signo en favor de alguna otra cosa completamente distinta. Sencillamente, no podemos decidir que prescindimos del concepto de signo porque —aún nos espera este gran problema—, al hacerlo, nos privamos

mable, siempre inacabada, porque, incluso si yo quisiera romper su maquinaria para herirle, no podría, y no tengo ningún deseo de hacerlo, le quiero demasiado.

7 Si es invulnerable, esta matriz, y algunos dirían que ése es su defecto, qué puede ocurrirle, desde qué herida me espera, a mí que, entre otros remordimientos respecto a mi madre, me siento culpable de hacer público su final, de exhibir sus últimos suspiros y, peor aún, con fines que nadie podría considerar literarios, con el riesgo de añadir un ejercicio

de medios para comprender la traducción (POS, 31). Nuestras deducciones han demostrado, sin duda, una especie de incoherencia en la propia construcción del concepto «signo», pero dicha incoherencia afecta igualmente a la construcción del concepto «concepto», lo cual complica de forma irremediable todas las nociones tradicionales de crítica, progreso (pero eso lo veremos gradualmente), e incluso verdad e historia. La deconstrucción del signo afecta, pues, a todas esas otras piedras angulares del edificio conceptual de la metafísica, e incluso a los valores de construcción y edificio. Esta deconstrucción no es algo que alguien ha hecho a la metafísica, ni algo que la metafísica se hace. Si ésta ha «acabado mal», como afirmábamos al principio, no es ni porque una catástrofe exterior a su sistema haya venido a sembrar el mal y la ruina, ni porque la metafísica se haya descompuesto de manera más o menos lenta, con arreglo a una ley de declive interno: por el contrario, *la metafísica no existía, desde su inicio, más que gracias a esta deconstrucción* (cfr. PS, 391). Vive antes de morir a causa de ella o, mejor dicho, no vive sino muriendo a causa de ella. Sólo vive en eso que hemos denominado, imprudentemente, una incoherencia: no podemos corregir esta última, porque lleva en sí misma todo lo que da la medida de la

sospechoso a la serie «el escritor y su madre», subserie «la muerte de la madre», y qué hacer, no me sentiría tan culpable, no lo sería verdaderamente si escribiese de mí sin conservar la menor huella de ella, dejándola morir en el fondo, otra vez, si recuerdo que el 24 de diciembre de 1988, cuando ella no decía ya casi nada que fuese articulado ni aparentemente ajustado a la situación, nada que pareciese responder a las reglas normales del intercambio humano, pronunció claramente, en medio de confusos gemidos, «Tengo ganas de matarme», y precisamente lo que G., ahí arriba, enseguida o demasiado tarde, no puede dejar que vosotros entendáis o adivinéis y que, sin duda, mis escritos pueden manifestar pero casi de forma ilegible, siguien-

coherencia. Al seguir al signo a través de la metafísica, nos hemos visto obligados a tomar prestados todo nuestro lenguaje y nuestros criterios de coherencia, a los que nos atenemos, de la metafísica del signo: trabajamos en un terreno en el que posibilidad e imposibilidad se implican mutuamente, en una complejidad que, por el momento, sólo podemos entrever.

14. No se puede evitar, por tanto, la complicidad con la metafísica. Esta situación es necesaria, y se ha desperdiciado mucho tiempo criticándola como si expresara una opción ética o incluso política por parte de Derrida. Todas las elecciones éticas y políticas se hacen *a priori* en el terreno de esa complicidad, y cualquier evaluación debe hacerse dentro de esa complicidad (que, por tanto, no es verdaderamente una de ellas) (ED, 414; GR, 25-26; 39; cfr. ES, 179). El concepto metafísico del «signo» es indispensable para todo lo anterior, y sirve de indicador o de hilo conductor para una demostración que destruye ese concepto y, al mismo tiempo, cualquier otro; no hay que prescindir de los recursos de dicho concepto metafísico (no se puede, son los únicos recursos, el recurso en sí, a la fuente [GR, 379-445; M, 327-363]). Sin embargo, esta demostración no es una simple exposición del concepto metafísico del signo, aunque no hace más

do una norma de lectura por formular, es que «tengo ganas de matarme» es una frase mía, soy yo clavado, pero sólo yo la conozco, la escenificación de un suicidio y la decisión ficticia pero tan motivada, convencida, sería, de poner fin a mis días, decisión constantemente renovada, ensayo que ocupa todo el tiempo de mi teatro interior, la representación que me doy sin descanso, ante una multitud de fantasmas, un rito y una efusión que conocen pocos límites en la medida en que tienen garantizada la invisibilidad, el propio secreto en el que mantengo esta efusión hecha rito, empezando por la oración y las lágrimas y, quienes me leen desde allí arriba, me pregunto si ven mis lágrimas, hoy, las del niño del que decían «llora por nada» y, en

que exponerlo. El concepto metafísico del signo sitúa la distinción significante/significado en el fundamento dado por la distinción sensible/inteligible, pero trabaja para reducir esta distinción en favor de lo inteligible: disminuye o borra el signo al presentarlo, de entrada, como secundario. Todo intento de reducir la distinción en el otro sentido trabaja con la misma lógica y, al querer convertir lo inteligible en sensible, no hace sino convertir lo sensible en inteligible, con arreglo a una estructura que explicaremos más adelante bajo el nombre de *contrabanda trascendental*. La deconstrucción también reduce en cierto modo el signo (según la demostración que hemos resumido), precisamente al *mantenerlo* contra esta reducción metafísica (ED, 413; VP, 57): dicho *mantenimiento* se hace insistiendo, de manera evidentemente insostenible, en la prioridad del signo respecto al referente (lo cual implica que no hay ninguna cosa por sí misma, fuera de las redes de referencia en las que funcionan los signos [GR, 70-72]) y, dentro del signo, en la prioridad del significante respecto al significado (lo cual implica que no hay significado ni, por tanto, significante); en general, insistiendo en *la originalidad de lo secundario*, es evidente que tal formulación es un contrasentido por una razón muy sencilla, que va contra el

efecto, si adivinan que mi vida no fue más que una larga historia de oraciones y el regreso incesante del «tengo ganas de matarme» expresa menos el deseo de poner fin a mi vida que una especie de compulsión de apoderarse de cada segundo, como un coche adelanta a otro, lo duplica, más bien, y de sobreimprimir en él, por adelantado, el negativo de una fotografía ya hecha con un dispositivo «retardado», la memoria de lo que me sobrevive para asistir a mi desaparición, interpreta o revisa la película, y ya les sorprendo cuando me ven echado de espaldas, en el fondo de mi tumba, quiero decir, comprenden todo, como el programa geológico, excepto que he vivido en la oración, las lágrimas y la inminencia, en cada instante, de su super-

propio sentido del sentido. Un origen secundario no puede ser ni original ni secundario, de modo que no hay origen. Por consiguiente, como anunciábamos más arriba, resulta que no hay ni cosa, ni signo, ni principio.

Este «ejemplo» de deconstrucción, que completaremos dentro de un instante analizando la que es, sin duda, la deconstrucción más célebre de Derrida, la relativa a la palabra y la escritura, y de la que el análisis del signo no es más que una parte, permite comprender ya por qué el trabajo de Derrida ha sido recibido, muchas veces, como una manipulación virtuosa y sofisticada de paradojas y de juegos de palabras, que siente un placer malicioso en prescindir de toda la tradición metafísica y que conduce a un nihilismo paralizador para el pensamiento y la acción o, en el mejor de los casos, al ejercicio «artístico» de la filosofía y al esteticismo literario. No se pueden negar, ciertamente, ni la virtuosidad ni el placer (POS, 15) ni, quizá de forma más señalada en estos primeros textos, por otro lado tan «serios», una reivindicación del juego y la danza (ED, 48-49; 427-428; M, 29), por más que dicha reivindicación se complique siempre mucho más allá de la elección que se nos ofrece a primera vista. Pero para Derrida, tales paradojas del exterior

vivencia, supervivencia delimitable desde la que «me veo vivir», tradúzcase «me veo morir», me veo muerto, desgajado de vosotros, en vuestros recuerdos que quiero y lloro como a mis propios hijos al borde de mi tumba, lloro no sólo por mis hijos sino por todos mis hijos, ¿por qué sólo vosotros, hijos míos?

8 Como si no deseara más que tu memoria y confesión sobre mí, pero quién sería yo, si no empezase y terminase por quererte, a ti, en mi lengua privada de ti, esa misma, la intraducible, donde la palabra adecuada nos deja por tierra,

no son importantes, sino que, por el contrario, ellas constituyen la metafísica y, en cierto modo, refieren su verdad: lo que extraña es probablemente que esta «verdad» de la verdad metafísica no puede seguir pensándose como verdad (VP, 61 n1), lo cual no impide pensar, sino todo lo contrario.

La escritura

La deconstrucción del signo ha podido afirmarse insistiendo sobre lo que la metafísica considera una cierta materialidad o exterioridad del significante. Más en general, la deconstrucción se inicia al esforzarse por presentar como primario lo que la metafísica considera secundario. Si la metafísica construye el signo, en general, como secundario, considera que la escritura es *aún más* secundaria, como signo de ese signo o, más exactamente, como significante (gráfico) del significante (fónico) (GR, 16; 63). De acuerdo con su determinación tradicional (sobre todo en el *telos* que el pensamiento occidental ha asignado a la escritura, es decir, no sólo escritura «fonética» sino «alfabética» [GR, 11 *sq.*; 422 *sq.*; SCR, 24]), la escritura no posee directamente significado

ganadores y perdedores como el día en el que una premeditación del amor me había dictado para la inmortalidad, no, para la posteridad, no, para la verdad que eres tú, *et lex tua veritas, et veritas tu**, «no olvides que te he amado», y entonces me creí lo suficientemente astuto como para evitar el condicional precisando en voz tan alta «A I, por supuesto», Jackie, las vocales, mi invocación de tu nombre o del nombre de mi única hermana, y sin percibir que, *a posteriori*, este mismo adelanto o este retraso por los que un odio se borra en contrabanda para intercambiarse con el amor por ti, con mi don, *ego vero cogitans dona tua, deus invisibilis***, de la misma jugada de póker de la que nací, como me han dicho que nací, cuando mi madre, *qualis illa*

ni referente (de ahí la desconfianza y la fascinación hacia los sistemas de escritura llamados pictográficos o ideográficos), sino que remite al significante fónico del que se supone que ella no es más que la transcripción. Por consiguiente, si se quiere insistir en lo que la metafísica ha considerado secundario y exterior, la escritura —secundaria respecto a lo secundario, exterior a lo exterior, suplemento de un suplemento— merece nuestro interés.

No existe nada de extraño en esta posición de la escritura, que no hay que *criticar* como tal. Se escribe cuando no se puede hablar, cuando obstáculos contigentes, que se reducirán a otras tantas formas de la distancia, impiden que llegue la voz. La escritura es una forma de telecomunicación (M, 369-372) y son sabidas todas sus ventajas, que no dejan de ir acompañadas de graves inconvenientes, también conocidos. No se trata aquí, en absoluto, de poner en duda la realidad de la experiencia: todo el mundo sabe que la palabra escrita amplía desmesuradamente el alcance del lenguaje en el espacio y en el tiempo, que lo que comúnmente denominamos historia, al menos considerada como progreso o declive, se inicia sólo con ella. Todo el mundo sabe también que, por todo tipo de razones, la escritura expone el pensamiento

*erat****, hasta el último momento, és decir, el de mi nacimiento, en verano, en lo que en El-Biar se denominaba una villa, rehusó interrumpir al alba una partida de póker, la pasión de su vida, cuentan, su pasión de la vida, y he aquí que, entre sus últimas palabras, en el flujo sin sentido del que hablo, cuando, amnésica, no me reconocía ya ni recordaba mi nombre, le oigo murmurar, el 7 de marzo de 1989, «estoy perdiendo», y responder después «no sé» a la pregunta «¿qué quiere decir eso?», y lo que no logro traducir aquí, lo que la agonía magnificaba en tales palabras, es el tono casi cotidiano de un veredicto que aún le oigo pronunciar, «estoy perdiendo», las cartas en la mano, allí, en la otra orilla, en plena partida de póker una tarde de verano

a riesgos que parecen a veces, si no la mayoría de las veces, más importantes que las ventajas. Puedo muy bien dedicar mi tiempo a escribir, revisar el trabajo, etc., e incluso hallar cierta libertad que la palabra me impide (ED, 150-151), pero no puedo estar seguro ni del buen destino de mi texto o de mi carta (que, en teoría, puede leer cualquiera, aunque escriba en clave [M, 375]), ni de la correcta comprensión de mi mensaje, suponiendo que llegue a su destino: porque, por un lado, la escritura no transcribe todas las cualidades fonéticas de mi palabra, que pueden contribuir a la transmisión de mi pensamiento (la entonación, el acento: la escritura fonética no es nunca totalmente fonética [M,5]) y, por otro, no estoy ahí para repetir frases oscuras o responder en el momento en el que el interlocutor perciba una ambigüedad donde yo me creía claro y me pregunte qué quiero decir. La palabra se desvanece instantáneamente en el momento mismo de ser pronunciada, mientras que la escritura permanece y puede volver siempre para celebrarme o condenarme. E incluso aunque tenga la prudencia o la modestia de no escribir nada comprometedor, la escritura es, en esencia, falsificable: si no estamos seguros *a priori* de llegar al destinatario correcto, el destinatario no está tampoco seguro *a priori* de la identidad del remitente o el firmante.

o justo antes del final, ése tras del cual corro, preguntándome a cada instante si viviré aún, aunque haya dejado de conocerme, cuando llegue al final de esta frase que parece acarrear la muerte que la arrastra, si viviré lo bastante como para dejarme tiempo de hacer todas estas confesiones y de multiplicar las escenas en las que me veo morir solo, rezar, llorar, al término de una circunnavegación que pretende insertarse en una historia de sangre, en la que soy, por fin, ese nombre cauterizado, el último, el único, todo contra lo que, desde una circuncisión improbable, he perdido al ganar, y cuando afirmo que quiero ganar mi nombre contra G., ello no significa lo contrario de perder, que se entienda ganar en el sentido del juego, ganar en el

La escritura, por tanto, parece acentuar, mucho más que el significante hablado, el riesgo de desviación, por el elemento sensible implícito en todo significante. Es cierto que la palabra viva sale fuera de mí, al mundo, pero en mínima medida, y cuando hablo conmigo mismo parece no salir en absoluto: sin embargo, la escritura permanece en una monumentalidad que, muy pronto, veremos asociada a la muerte.

No es extraño, pues, que Derrida haya podido recoger, a través de los textos de la tradición filosófica, tantas advertencias contra la escritura, incluso condenas virulentas, o simples degradaciones implícitas al difundir las excelencias de la palabra hablada: dichos textos, que van de Platón a Lacan y a los teóricos de los *speech acts*, pasando por todos los grandes nombres de la tradición, y que esencialmente repiten el esquema platónico según el cual la escritura es la hija bastarda, incluso parricida, del *logos*, son ampliamente citados y comentados por Derrida, con una atención y minuciosidad cuyas modalidades y necesidad indagaremos más adelante. Donde se encuentran textos que parecen contradecir esta norma —y son frecuentes, a veces incluso en los mismos autores que con más violencia denuncian la escritura en otras ocasiones—, Derrida no tiene reparo en mostrar que

póker, o en el sentido del viaje, ganar la orilla, o en sentido laboral, ganarse la vida, la horrible expresión *yo gano*, eso es lo que nunca comprenderán, no me gustan ni la palabra ni la cosa, de ahí el aplazamiento indefinido, la llamada teología negativa, el juego con los nombres de Dios, la sustitución de una orilla por la otra, el pánico hemofílico que se interrumpe por la orden venida de arriba y de enfrente, al mismo tiempo, la orden terminante y rítmica a la que cedo sin hacerme de rogar.

* *«Y tu ley es la verdad, y la verdad eres tú»* (IV, IX, 14).
** «Pero yo, que soñaba con tus dones, oh Dios *invisible*. ...[acordándome de lo que sabía, la inquietud tan grande que

tales fragmentos (en los que se recurre a la «metáfora» de la escritura para designar, en oposición a la escritura secundaria, la inscripción de la propia verdad en el alma, de la ley moral en el corazón, de la ley natural en general) dan a esta escritura revalorizada un sentido que la aproxima precisamente a la voz y al aliento: escritura «neumatológica», más que «gramatológica» (GR, 29). La posibilidad de tal «metáfora» nos planteará más adelante preguntas difíciles, como metáfora *escritural* y como *metáfora* escritural. La frecuencia y la consistencia de esta configuración en toda esa tradición, a través de todas las épocas que podamos distinguir en ella, hacen pensar que tal relación con la escritura debe de tener algo que ver con lo que ha podido unir tales textos en una tradición que ha pretendido ser, precisamente, *una:* veremos que la idea de que la tradicionalidad de la tradición no puede imaginarse fuera de determinada relación con la escritura, que parece una hipótesis, es en realidad una consecuencia analítica. Más adelante, refutaremos la objeción de los historiadores que protestan contra lo que consideran un aplanamiento de la historia y un rechazo de las diferencias y discontinuidades en esta descripción masiva de toda una «tradición» occidental. Digamos inmediatamente que tales reproches, procedentes en su

---

siempre la había perturbado en relación con la sepultura *(de sepulchro)*, que había previsto y se había preparado cerca del cuerpo de su marido]» (IX, XI, 28; las palabras destacadas están citadas de la Escritura).

*** «Es así como estaba, ella, porque tú la instruías, tú, el maestro interior, en la escuela del corazón» (IX, IX, 21).

9 Entre las frases que G. hace bien en no citar, en definitiva todas, hay una, la única, la recuerdo yo, pero precisamente como si no la hubiera escrito entonces, hace más de diez años, como si aún no hubiera leído la invocación así

mayoría, aunque no sólo, de las ciencias humanas más que de la filosofía, con un apresuramiento polémico sobre el que tendremos que preguntarnos, tienen tendencia a equivocarse de objetivo, de forma más o menos torpe, y a mezclar niveles (y, sobre todo, tiempos y ritmos) de análisis sin ningún control (ED, 189 n1); y como, en ocasiones, este tipo de confusión cree poder acudir a la autoridad del propio Derrida, necesitaremos tiempo y prudencia (de hecho, necesitaríamos una vigilancia infinita, ya se verá por qué) para dar cuenta de dichos errores.

Aceptemos, pues, por ahora, las afirmaciones de Derrida respecto a la degradación de la escritura en la tradición occidental. La conclusión más evidente y menos interesante (que, sin embargo, se ha intentado tomar por *la* conclusión de Derrida) es que la filosofía se encuentra presa en lo que se denomina una «contradicción de actuación», porque los filósofos *escriben* a pesar de las acusaciones contra la escritura. No es ninguna tontería, desde luego, pero nada impide al filósofo reconocer, para acabar lamentándolo, que su propio discurso está escrito, a pesar de declarar que la viva voz es el *telos* ideal del lenguaje. Si quisiéramos convertir esta «contradicción» en un argumento serio, habría que demostrar que

---

guardada, en reserva, para el contraejemplo o el desmentido que deseo aportar a G. sin cesar, en otras palabras, a la eterna superviviente, a la figura teológica o materna del saber absoluto, para la cual no es posible sorprenderse con ninguna confesión, y esa frase afirma que «siempre se pide perdón cuando se escribe*», con el fin de dejar suspendida la cuestión de saber si pedimos perdón por escrito a causa de algún crimen, blasfemia, perjurio anterior, o si pedimos perdón para escribir, perdón por el crimen, la blasfemia o el perjurio en los que consiste el acto de escribir en el presente, el simulacro de confesión que necesita la demagogia perversa del crimen para acabar con el mal, el que yo he cometido de verdad, el peor, sin estar seguro

la filosofía está *esencialmente* escrita. Eso es lo que Derrida va a hacer, y la argumentación tendrá consecuencias que van mucho más allá de la ironía despectiva sobre la tradición que a veces se le ha querido atribuir.

> Entre dichas consecuencias encontraremos el origen del espacio y el tiempo, una refutación del humanismo, una articulación deconstructora de lo empírico y lo trascendental, y aún más cosas. Empleamos la palabra «consecuencias» por comodidad provisional, y podríamos afirmar con el mismo derecho que el orden es el inverso y que lo que vamos a exponer en primer lugar (e incluso lo que ya hemos expuesto) es, en realidad, la consecuencia de lo que aquí se presenta como su consecuencia. La solidaridad así implícita no es la de una deducción lineal, ni la de un círculo o un cuadrado: hay que reservar la posibilidad de encontrar otras formas de describir lo que pasa aquí, pero el lector habrá comprendido ya que hay algo arbitrario e irreductible tanto en nuestra trayectoria como en la de Derrida, que caminamos, en una medida variable pero inevitable, a ojo y por instinto (GR, 233), y que un libro como éste se ajusta mal al orden del libro y aspira a la condición de un sistema lógico con múltiples entradas, por ejemplo.

La célebre y mal apreciada generalización del término «escritura» o «archiescritura», en estrecha colaboración

de haberlo limpiado de mi vida, y es lo peor, pero mi compatriota lo presintió, si una escritura digna de tal nombre confiesa para pedir perdón por lo peor, literalmente, *et nunc, domine, confiteor tibi in litteris***, y se desvía de Dios por el mismo escrito dirigido a los hermanos en la muerte de la madre, aunque no fuera, supuestamente, más que para llamarles a la caridad en la presencia de Dios, *legat qui volet et interpretetur, ut volet, et si peccatum invenerit, flevisse me matrem exigua parte horae, matrem oculis meis interim mortuam, quae me multos annos fleverat, ut oculis tuis viverem, non inrideat, sed potius, si est grandi caritate, pro peccatis meis fleat ipse ad te, patrem omnium fratrum Christi tui****, no importa, la escritura no interesa sino en proporción y con la experiencia

con los términos «huella», «diferencia» y «texto», se desarrolla con una claridad y una sencillez verdaderamente impresionantes, teniendo en cuenta las enormes dificultades que implica. En primer lugar, se aíslan los rasgos que distinguen el concepto tradicional de la escritura, después se demuestra que dichos elementos se aplican con la misma validez a la palabra, en su concepto tradicional, que a la escritura; se justifica el mantenimiento del término escritura para esta estructura general. En dos palabras: «escritura» implica repetición, ausencia, riesgo de pérdida, muerte; pero ninguna palabra sería posible sin esos valores; por otro lado, si «escritura» ha querido decir siempre significante que remite a otro significante, y si, tal como hemos visto, todo significante remite sólo a otros significantes, entonces «escritura» designa con propiedad el funcionamiento de la lengua en general. Veremos por qué la hipótesis del nombre propio es la única falsa en este caso, y afirmarlo implica que vamos a transgredir, de algún modo, los límites de la lengua, lo que explicará por qué, lo anunciamos ya, el pensamiento de Derrida no constituye una filosofía del lenguaje.

1. La escritura comunica mi pensamiento lejos de mí, durante mi ausencia, incluso después de mi muerte. En

del mal, aunque se trate, efectivamente, de «fabricar» la verdad en un estilo, un libro y ante testigos, *volo eam [veritatem] facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus*****, y fabricar la verdad en este caso, que no estoy seguro que proceda de ninguna religión, por la literatura, ni de ninguna literatura, por la religión, fabricar *la verdad* no tiene nada que ver, sin duda, con lo que llamáis la verdad porque, para confesar, no basta *llevar al conocimiento*, hacer *saber qué es*, por ejemplo *informaros* que he causado una muerte, traicionado, blasfemado, perjurado, no basta que *me presente* ante Dios o ante vosotros, la presentación de lo que es o de lo que soy, por revelación o por juicio adecuado, la «verdad», por tanto, sin haber provocado nunca la confesión, la

el momento de leer mi carta, el destinatario sabe que puedo haber muerto durante el tiempo, por mínimo que sea, transcurrido entre el momento de terminar la carta y el de su recepción. El «retraso» propio de la escritura provocó, en los siglos XVII y XVIII, todo un debate literario sobre la posibilidad de escribir sin falsedad o impropiedad la frase «Estoy muerto» en una carta que se envía justo antes de un suicidio o una ejecución: podríamos plantear la misma cuestión a propósito de un testamento. (Veremos además que aquí se plantea también la cuestión de la literatura.) Accidentes de todo tipo pueden impedir que mi carta me sobreviva de hecho; pero, *en teoría*, una carta que no pudiera leerse después de mi muerte no sería verdaderamente una carta. No es necesario que yo esté muerto para que tú puedas leerme, pero sí es necesario que tú puedas leerme, en teoría, incluso aunque yo esté muerto. Derrida llama a este tipo de posibilidad (aquí, que yo esté muerto) una posibilidad *esencial* o *necesaria* (M, 376; LI, 95 *sq.*, etc.). Mi mortalidad (es decir, mi finitud) está inscrita, por consiguiente, en todo lo que escribo (GR, 100-101; VP, 60 *sq.*). Lo que aquí se denomina «muerte» es el nombre genérico que se dará a mi ausencia en relación con lo que escribo, tanto si esta ausencia es real como si se trata de una ausencia de atención o de in-

confesión verdadera, de modo que la verdad esencial de la confesión no tiene nada que ver con la verdad, sino que consiste, al menos si nos atenemos a lo que la compone y lo que contiene, en un perdón solicitado, una solicitud, más bien, exigida en la religión y en la literatura, antes de una y otra que sólo tienen derecho a ese momento, de perdonar, perdón, por nada.

* *La carte postale - de Socrate à Freud et au-delà* (creo).

** «Y ahora, Señor, escribo esta confesión para ti» (IX, XII, 33).

*** «¡Léalo quien quiera! ¡Que se interprete como se quiera! Y si alguien encuentra que he pecado al llorar a mi madre

tención, o de sinceridad, o de convicción... En el momento de leerme, vosotros no sólo no sabéis si no estoy muerto, sino si lo que escribo es lo que verdaderamente he querido decir, en plena posesión de mis poderes, en el momento de escribir, etc. El hecho de que exista esta incertidumbre fundamental e irreductible forma parte de la escritura esencial de lo escrito.

Eso por lo que a mí respecta. El argumento no es fundamentalmente distinto para vosotros. Escribo en vuestra ausencia, porque estáis lejos, y debo saber, en el momento de escribir, que podéis estar muerto(s) antes de que mi texto os llegue. Escribo «vosotros» para subrayar el dato (ya señalado en la marca) de que mi texto supone un destinatario. Pero el hecho de que funcione no depende de la existencia empírica de este o aquel destinatario en particular, ni siquiera de ti. Aunque mi carta te esté destinada de forma única y exclusiva, debe seguir siendo, en principio, tan legible después de tu muerte como después de la mía. Pierde a la vez su cualidad de única y su exclusividad. Escribir es saber *a priori* que soy mortal, pero que el destinatario también lo es: leer es saber *a priori* que el autor es mortal, pero que yo, lector, lo soy también. Todo ello sugiere que las dos «actividades» de escritura y lectura coinciden de una forma distinta a la simetría

durante unos minutos, esta madre que llevaba tiempo muerta a mis ojos, pero que había llorado durante muchos años para hacerme vivir a tus ojos, que no haga burla; sino que, si es hombre de gran caridad, que llore también por mis pecados, ante ti, el Padre de todos los hermanos de tu Cristo» (*ibid.*).

**** «Quiero hacerla [la verdad] en mi corazón, ante ti, a través de la confesión, pero también en mi libro, delante de muchos testigos» (X, 1, 1).

evidente que constituye su concepto habitual, pero también que hay que evitar darse demasiada prisa en celebrar la «muerte del autor» y en creer que dicha muerte se va a compensar con el «nacimiento del lector». Hay que afirmar, más bien, que la muerte del lector (y, por tanto, de la interpretación en su forma habitual) es una consecuencia analítica de la muerte del autor: indudablemente, cada autor escribe en función de su propia mortalidad —pero para la supervivencia de su nombre: volveremos sobre ello— y de la de los lectores inmediatos, para seguir apareciéndose, de todas maneras, ante un destinatario colectivo que llamamos la posteridad, por ejemplo (o el juicio de la historia); por el contrario, habría que demostrar que este espectro, que es posible gracias a la estructura que hemos empezado a desentrañar, es, al mismo tiempo, imposible debido a ella.

Porque la consecuencia de estos argumentos es paradójica: la distinción que los une está amenazada por su riguroso desarrollo; es un movimiento que ya hemos comprobado en el análisis del signo y que veremos repetirse como el propio movimiento de la deconstrucción. Aquí, las divisiones usuales entre autor y lector, emisión y recepción, envío y llegada, no son estancas. En mi calidad de autor, soy *ya* destinatario en el momento de escribir. Se

10 Suerte o arbitrariedad desde el punto de partida, la irresponsabilidad misma, diríais, la incapacidad en la que me encuentro de responder con mi nombre, de darlo incluso a mi madre, queda el hecho de que estoy aquí, ahora, supongamos, porque nunca podré demostrarlo, el contraejemplo en serie de lo que nunca haya podido escribir o de lo que G. pueda saber sobre ello, y el miedo que me invade desde siempre, porque a él, al menos, le soy fiel, discrepa consigo mismo, se pone en peligro después de dos inminencias aparentemente contradictorias, la del escritor que teme morir antes de acabar una larga frase, un punto y ya está, sin firmar el contraejemplo, y la del hijo que, temiendo verla morir antes de

puede recordar, desde luego, con Blanchot, que ningún autor puede leerse verdaderamente a sí mismo, pero ello no impide que para escribir yo tenga que leerme, aunque sea mínimamente, en el momento de hacerlo. El acto de escribir queda dividido de golpe por esta complicidad entre escritura y lectura, lo cual impide de forma inmediata que se pueda considerar tan fácilmente este acto como tal y acaba, al mismo tiempo, con la oposición entre actividad y pasividad (o producción y consumo), que organiza y subraya la comprensión habitual de la escritura. Como en la deconstrucción del signo, la que vemos aquí (y que, aunque Derrida no la haya hecho nunca explícita, está sugerida en varias ocasiones [ED, 22-23; 335]) va a dar lugar a proposiciones inaceptables en el lenguaje de la metafísica (es decir, también, del sentido común). En efecto, se pasa con facilidad de esta complicación originaria de la distinción entre escritura y lectura a la idea de la prioridad absoluta de una escritura determinada que leemos (y, en definitiva, el ya y el ahí de la lengua), que me *sopla* lo que escribo, en el doble sentido de dictarme mi texto y, al mismo tiempo, desposeerme de mi escritura en su acto antes de que empiece (ED, 253-292); es lo que habitualmente se denomina inspiración. Habría así una pasividad fundamental (GR, 97) que precede a la oposición

acabar la confesión, por esta confesión prometida en la muerte, tiene también miedo de partir antes que su madre, esa figura de la supervivencia absoluta de la que tanto ha hablado pero que, al mismo tiempo, no podría llorarle teóricamente, sería un exceso de sufrimiento para quien ya ha perdido dos hijos, uno antes de mí, Paul Moïse, muerto en 1929 antes de cumplir un año, un año antes de mi nacimiento, lo cual debió de convertirme para ella, para ellos, en un intruso precioso pero vulnerable, un mortal de más, Elie amado en el lugar de otro, y luego otro después de mí, Norbert Pinhas, muerto a los dos años cuando yo tenía diez, en 1940, sin la menor imagen de su circuncisión que, sin embargo, recuerdo, y entonces viví el primer luto

entre actividad y pasividad. Más adelante intentaremos, algo ingenuamente, medir esa pasividad antes de la pasividad.

Una situación semejante exigiría análisis extremadamente delicados si se pretende respetar las modalidades, muy distintas, que puede adoptar esta mutua implicación de escritura y lectura (*En busca del tiempo perdido* no es, quizá, sino el ejemplo mismo de dicha delicadeza y dicho respeto): tal como nos esforzamos por mostrar *a priori*, la deconstrucción de las oposiciones metafísicas no conduce a una confusión o a un caos indiferenciados y homogéneos, como a veces se ha querido hacer creer, sino a una situación en la que una serie de configuraciones completamente singulares tienen la oportunidad de convertirse en acontecimientos. Hay que tener en cuenta, además, que la unidad del acto de escribir y de leer está dividida: la separación introducida entre las instancias «remitente» y «destinatario» (pero también dentro de cada una de ellas) implica, cuando menos, que la escritura no puede nunca «expresar» plenamente un pensamiento ni llevar a cabo una intención (D, 255, 279-280; LI, 109 *sq.*; 128; M, 189-190; 265-266; 383-384; POS, 45-46): no, y volveremos sobre ello, que se puedan eliminar a partir de ahora las palabras «intención» y «expresión» de nuestro léxico, sino que están ya arrebatadas o arrastradas por la escritura.

como luto de mi madre, que teóricamente no podría llorarme a mí, único sustituto, llorarme como deberán hacerlo mis hijos, cuando el único deseo que me queda es el de dar a leer la interrupción que, de todas formas, decidirá la propia figura, esta escritura semejante a la escasa oportunidad de una resurrección provisional, como la que hubo en diciembre de 1988, cuando una llamada telefónica de mi cuñado me precipitó hacia el primer avión a Niza, corbata, traje oscuro, *kippa* blanca en el bolsillo, intentando, en vano, no sólo llorar sino, no sé, impedirme llorar, *et fletum frenabam**, sustraerme a todos los programas y a todas la citas, cuando lo imprevisible no dejó de producirse, y me sorprendió por completo pero como cosa natural,

Así, pues, la posibilidad necesaria de la muerte del escritor, en este sentido amplio, convierte a todo remitente en destinatario, y viceversa. Esta «muerte» abre el escrito a la alteridad general de su destino, pero, al mismo tiempo, impide cualquier llegada garantizada o total a ese destino: la supuesta unidad de un texto, marcada, en principio, por la firma de su autor, permanece en espera del refrendo del otro (volveremos sobre ello). Pero todo destinatario determinado y, por tanto, todo acto de lectura, se encuentra afectado por la misma «muerte»: por consiguiente, se deduce que todo refrendo espera otros, de forma indefinida, que la lectura no tiene fin, está siempre por venir, como labor del otro (y nunca del Otro); un texto no encuentra jamás su reposo en la unidad y el sentido finalmente (re)encontrado. Esta labor debe ser también una labor de duelo. En realidad, tal situación permite que un texto posea «vida» o, como afirmaremos más adelante, «supervivencia». Quedémonos, por el momento, con el hecho de que el texto escrito supone esta mortalidad de escritores y de lectores empíricos, es decir, es indiferente a su muerte real: en la medida en la que el texto es

destino inflexible, sabiendo que, incapaz de reconocerme por la noche y ante la afirmación de los médicos de que no iba a sobrevivir más que unas horas, he aquí que de madrugada, en el momento en que, tras haber dormido solo en su casa, llegué el primero a la habitación blanca de la clínica, ella me vio, me oyó y, por así decir, volvió en sí, como inmortal, SA tuvo la misma experiencia, la tuvo, fue el saber Absoluto, SA lo cuenta, *cito reddita est sensui***, y escribo entre dos resurrecciones, la dada y la prometida, compromiso con este monumento, casi natural, que a mis ojos se convierte en una especie de raíz calcinada, el espectáculo desnudo de una herida fotografiada; la escara cauterizada por la luz de la escritura, a fuego, a sangre, pero también a ceniza.

inhumano (pronto se dirá que es una máquina), excede, por principio, los recursos de cualquier análisis humanista.

No hay nada que limite estas consecuencias a lo escrito. Mantienen una capacidad de repetición en la alteridad —de *iterabilidad* (LI, *passim*)—, en teoría, infinita. Y dicha capacidad indica la finitud de todo autor y de todo lector. (Más adelante habrá que hacer más compleja esta relación, aún demasiado implícita, entre lo finito y lo infinito.) Desde este punto de vista, la escritura sólo posee un privilegio heurístico. En efecto, todo signo, tanto hablado como escrito, debe ser reproducible; un «signo» que fuese esencialmente singular y que no pudiese emplearse más que una vez no sería un signo (LI, 96 *sq.*; VP, 55). Es totalmente indiferente saber si hablamos aquí de signos escritos o hablados; mucho antes de la invención del magnetofón y otros aparatos de reproducción, la palabra era ya esencialmente reproducible. Y, por tanto, resulta tan indiferente la muerte del que enuncia como la del que oye. Una vez más, el hecho de que la amplia mayoría de los enunciados no haya quedado grabada o reproducida en el sentido normal no impide, en absoluto, que la posibilidad de repetición constituya su posibilidad primitiva, y ello desde la «primera» vez.

* «["Aquí enterráis a vuestra madre", dijo. Yo me callé] y dominé mis lágrimas...» (IX, XI, 27).

** «[Corrimos, pero] había recobrado rápidamente el sentido; [nos vio, a mi hermano y a mí, de pie junto a ella, y nos dijo, con el aire de quien busca algo: "¿Dónde estoy?" Después, posando su mirada sobre nosotros, invadidos por la tristeza: "Aquí enterráis a vuestra madre", declaró...]» (*ibid.*)

Puede parecer que esta capacidad de repetición, y la mortalidad que recuerda, niegan cualquier posibilidad de singularidad a un enunciado: resulta tentador afirmar que el argumento de la repetición se sitúa en el nivel de la lengua (en el sentido de Saussure), pero que el nivel del habla es precisamente el de las singularidades, en el que lo que se dice se dice una vez, aquí y ahora, en tal o cual lugar, en tal o cual fecha. Y no es falso; pero el hecho de que la iterabilidad haga posibles los «una vez» del habla constituye precisamente todo el problema, y se trata de un problema lo bastante complejo como para dudar incluso de la distinción entre lengua y habla.

Porque se podría objetar, en efecto, que sólo en el nivel de la lengua se dan las demostraciones sobre la iterabilidad y la muerte. El hecho de que, en ese nivel, la distinción entre habla y escritura no sea pertinente, no sorprenderá a nadie: es evidente, e importan poco las inconsecuencias de Saussure o de otros a este respecto —de buen grado expresaremos nuestro reconocimiento a Derrida por haber destacado tales inconsecuencias—, que la lengua, como sistema (ya sea que la determinemos, de acuerdo con Saussure, como un repertorio de elementos o, de manera más chomskiana, como un conjunto de reglas), sobrepasa a este o aquel usuario del sistema, y que

11 Es inútil dar vueltas porque, mientras el otro no sepa por adelantado, mientras no haya recobrado ese adelanto en el momento del perdón, ese momento único, el gran perdón que no ha llegado todavía a mi vida, lo espero efectivamente como unidad absoluta, en el fondo como único acontecimiento a partir de ahora, es inútil dar vueltas, mientras el otro no haya recobrado ese adelanto, no podré confesar nada si la confesión no puede consistir en declarar, hacer saber, informar, decir la verdad, lo cual se puede siempre hacer, desde luego, sin confesar nada, sin *fabricar* la verdad, hace falta que el otro no se entere de nada que no esté ya en situación de saber para que comience la confesión como tal, por eso me diri-

funciona de la misma forma para los hechos de habla y los hechos de escritura. Pero, concluiríamos, pretender utilizarlo como argumento para difuminar la distinción entre palabra y escritura en el nivel del habla, o tratar toda palabra como escritura o texto, es una invitación a caer en las peores confusiones.

Recordemos el camino seguido por Derrida: se trata de demostrar, en contra de las corrientes dominantes de la tradición filosófica, que los rasgos atribuidos habitualmente a la escritura (distancia, muerte, repetición en ausencia con intención revitalizadora, ambigüedad, etc.) son también aplicables a la palabra hablada. No con el fin de otorgar a la escritura todas las virtudes que suelen atribuirse al habla, ni siquiera para proclamar otras virtudes de lo escrito o celebrar sus excelencias (GR, 82-83). Pero las relaciones generalmente admitidas entre habla y escritura (y la presencia tradicional de la palabra) reposan sobre una argumentación sospechosa, en la medida en que tales relaciones deben extraer sus posibilidades de una raíz anterior: a esta raíz la llamamos «escritura» o «archiescritura», porque el concepto vulgar de escritura designa, de manera oblicua, a ciertos de sus componentes, apartándolos de la palabra viva. Una determinada concepción de la lengua fomenta este análisis, pero lleva sus consecuencias

---

jo aquí a Dios, el único a quien tomo por testigo, sin saber todavía lo que quieren decir esas palabras sublimes y esa gramática francesa, *por*, y *testigo*, y *Dios*, y *tomar*, tomar a Dios, y no sólo rezo, como nunca he dejado de hacer en mi vida, y le rezo, sino que lo tomo aquí y lo tomo por testigo, me doy lo que él me da, es decir, el es decir de tomar el tiempo de tomar a Dios por testigo para preguntarle no sólo, por ejemplo como SA, por qué me produce placer llorar la muerte del amigo, *cur fletus dulcis sit miseris**, y por qué le hablo en cristiano latín francés cuando en 1942 expulsaron del liceo de Ben Aknoun a un pequeño Judío negro y muy árabe que no entendía nada, al que nadie daba nunca la menor razón, ni sus padres ni sus amigos, pero por



Fachada del liceo de Ben Aknoun, un antiguo monasterio cerca de El-Biar. J. D. entra en sexto curso y es expulsado el año siguiente (octubre de 1942) en aplicación de las leyes contra los judíos. El liceo es transformado en hospital militar a la llegada de los Aliados. J. D. regresa tras la guerra y acaba en él sus estudios secundarios.

hasta un punto en el que incluso la diferencia entre habla y lengua, entre hecho e institución, se hace enigmática. Aceptaremos la posición, aparentemente trascendental, de la lengua respecto al habla, pero este efecto de trascendentalidad y, por tanto, lo que permite distinguir entre lengua y habla, está producido precisamente por la lógica de repetición y muerte que acabamos de poner de manifiesto (M, 375; VP, 60-61) y, por consiguiente, no puede dominarla. La objeción «lingüisticista», pues, pierde fuerza, pese a que nos dice algo sobre las relaciones entre la deconstrucción y las «ciencias humanas» en general: se puede demostrar que éstas deben suponer siempre la validez de ciertas distinciones filosóficas para realizar su trabajo, que suscitan (más adelante se afirmará que *vomitan*) siempre, al menos, un término trascendental sobre el que son, por constitución, incapaces de hacer preguntas, justo en el momento en el que se esfuerzan por absorber o reducir lo filosófico a un producto más o menos ilusorio de operaciones antropológicas, sociológicas, lingüísticas, etc. Debemos alinearnos con Derrida en lo que, en ocasiones, puede parecer una defensa bastante clásica de la filosofía (cfr. LI, 226) contra las pretensiones de las ciencias humanas. Es, sobre todo, el caso de textos sobre Lévi-Strauss (ED, 409-428; GR, 149-202) y Benveniste (M, 211-246),

qué me dirijo a ella como a él, Dios mío, para confesar, cuando él es lo mismo que, no sé nada más de él cuando me dispongo a confesar, él debe ya saber, y eso lo sabe, en efecto, tú lo sabes bien, *cur confitemur Deo scienti*, sabiéndolo tú, en tu ciencia exigida por el deseo y el primer impulso de la confesión, el testigo que busco para, sí, para, sin saber aún lo que quiere decir ese vocablo sublime, para, en tantas lenguas, para haberlo encontrado ya y tú, no, según tú, para haber intentado encontrarlo alrededor de un tropo o de una elipse que simulamos organizar, y hace años que doy vueltas, intentando tomar por testigo, no para verme ser visto, sino para recordarme en relación con un solo acontecimiento, acumulo en el desván, mi «sublime», documentos, ico-

pero también, en parte, la regla de las complejas relaciones del trabajo de Derrida con el psicoanálisis. Habría que decir que esta aparente defensa es, en sí misma, compleja: no es que haya que situarse más en la filosofía que en las ciencias humanas sino que, si no respetamos ciertas exigencias filosóficas ni atravesamos las cuestiones trascendentales, nos arriesgamos a caer en la ingenuidad (GR, 89-90). Y el ritmo de esa travesía es lo que nos gustaría transmitir aquí.

Hemos mostrado que es posible extender al habla los predicados reservados habitualmente a la escritura. Hemos visto que cierta forma de objeción, que invoca la distinción entre lengua y habla, cae por su propio peso desde el momento en el que lo que elaboramos bajo el nombre de «escritura» precede, en teoría, a dicha distinción. Tal vez nos quede una fuerte sensación de malestar y una convicción sorda de que, aunque nuestra experiencia cotidiana de la escritura responde bastante bien a estas descripciones, nuestra experiencia del habla rechaza obstinadamente este movimiento de generalización para todo el lenguaje. Ocurre que este movimiento de generalización no se detiene en el lenguaje, frente a o contra nuestra experiencia, sino que se infiltra en esa misma «experiencia». Se dirá, por ejemplo, que la conciencia y, por tanto, el

nografía, notas, las sabias y las ingenuas, los relatos de sueños o las disertaciones filosóficas, la transcripción aplicada de tratados enciclopédicos, sociológicos, históricos, psicoanalíticos, con los que nunca haré nada, sobre las circuncisiones en el mundo, la judía, y la árabe, y las otras, y la escisión, sólo con vistas a mi circuncisión, mi circuncisión, la única, que sé bien que ocurrió una sola vez, me lo han dicho y la veo, pero sospecho siempre que he cultivado, porque estoy circunciso, *ergo* cultivado, una fantástica fabulación.

* «¿Por qué las lágrimas son dulces para los afligidos?» (IV, IV, 10).

concepto común de experiencia, se construyen a partir de una determinada representación de la viva voz como un oírse a sí mismo (GR, 33-34; VP, 8; 14), de modo que no es recurriendo a la experiencia como se establece la verdad. Sin embargo, hace falta seguir el intento más riguroso (el de Husserl, según Derrida) para proteger esta unidad de la voz y la conciencia en la presencia del presente vivo, en primer lugar para mostrar la imposibilidad de restar un núcleo de presencia a lo que se empieza a llamar escritura, pero también para ponernos en guardia contra la tentación de creer que basta con evocar el inconsciente para rehuir estos problemas. No se va a tratar, pues, de refutar a Husserl, sino de atravesar su texto, dejando en él la huella o la estela de esta travesía (GR, 90): no se ha comprendido nada de la deconstrucción si se piensa que estas travesías del texto ajeno son únicamente un medio para llegar a un fin, a conclusiones en forma de tesis. No hay más que travesías (lo cual no implica, en absoluto, que todas las travesías sean equivalentes).

12 No le he cerrado aún los ojos pero ya no me va a ver, mientras que yo veo sus ojos muy abiertos, porque mi madre no ve ya, había olvidado decirlo, no ve ya casi nada, no se sabe exactamente, su mirada ya no se fija, sigue apenas la dirección de las voces, cada día menos, y, al contarte el sueño de esta noche, esos dos ciegos peleándose, y uno de los dos viejos que se volvía para atacarme, para atacar por sorpresa al pobre pasante que soy, he aquí que me acosa, me hace cantar, caer con él al suelo, me vuelve a prender con tal agilidad que acabo por sospechar que ve, por lo menos, con un ojo entreabierto, me retiene todavía, me hace una llave tras otra y acaba por usar un arma contra la que estoy indefenso, la

Saussure busca un objeto definido para fundar una ciencia del lenguaje: cree encontrarlo en la lengua. Husserl, filósofo, se considera en la obligación de preguntarse hasta llegar a los fundamentos de una ciencia en general, cosa que va a hacer junto a una serie de actos dadores de sentido, propios de una conciencia trascendental. No puede conformarse con afirmar, como Saussure, que recibimos la lengua como el derecho, sino que tiene que intentar comprender la constitución de esta lengua y de ese derecho. En pocas palabras, resulta que sólo las idealidades pueden dar fundamento a las ciencias, pero que sólo hay idealidad gracias a la repetición: esta repetición entraña una alteridad que impide esa unidad del fundamento que, se suponía, debía garantizar.

De acuerdo con Husserl, hay dos clases de signos: las indicaciones y las expresiones. Las indicaciones están presas de una artificiosidad que compromete su idealidad e impide toda certeza: los canales de Marte son *quizá* un indicio de vida inteligente, mi rubor es *quizá* manifestación de un gen, pero aquí el sentido está sujeto a error y es sólo probable; no existe sentido *expreso* en signos que no son producto de actos dadores de sentido. Las

amenaza contra mis hijos no circuncisos, al contarte este sueño sin ver en él más que el regreso de una familia, de una familia de palabras que hay que apresar, me doy cuenta de haber recogido, en el impulso de ayer, como en la cuenca de un afluente, esa sílaba «pri» en la que se mezclan todas las esencias del tomar [*pris*, p.p. del verbo *prendre*] y del rezar [*prier*], si efectivamente ruego al otro como testigo no para verme ser visto sino para llegar a él, y entonces me acuerdo de haberme acostado muy tarde tras un movimiento de cólera o de ironía contra una frase de Proust, elogiada en un libro de la colección «Les Contemporains», y que dice: «Una obra en la que hay teorías es como un objeto sobre el que se deja la señal del precio», y no encuentro

indicaciones quizá *dicen* algo, pero no *pretenden* decir nada, no tienen significado. Del mismo modo, en la interlocución, mis palabras, que intentan expresar mis intenciones o lo que quiero decir, lo indican para el otro, representan lo que no está propiamente presente más que para mí, tienen que salir de la artificiosidad del rostro físico del signo. Esa indicación no puede ser la esencia de la significación, porque también puedo hablar conmigo mismo, sin indicar nada, sin salir al exterior para comunicar mi pensamiento a otro, pero no por ello perdiendo el sentido. Aunque el sentido se encuentre casi siempre, *de hecho*, encerrado en la indicación, ésta no puede ser un género dentro del cual la expresión no sería más que una especie: para demostrarlo hay que encontrar, pues, ejemplos de expresión limpios de toda indicación.

En su pureza, la expresión se manifiesta en la presencia de la conciencia en sí misma. La voz interior con la que me expreso dentro de mí, en la propia presencia silenciosa de la conciencia, guarda el sentido en su pureza, respecto a la cual todas las demás formas de indicación deben considerarse secundarias y derivadas. En mi vida interior yo no me *comunico* conmigo mismo, aunque me represente así las cosas: hay que distinguir entre

nada más vulgar que ese decoro francobritánico, en realidad europeo, con el que relaciono a Joyce, Heidegger, Wittgenstein y algunos otros, la literatura de salón de esa república de las letras, el gesto de un buen gusto tan ingenuo como para creer que se puede borrar el trabajo de la teoría, como si no existiera en Pr., y una teoría mediocre, creer que debemos y, sobre todo, que podemos eliminar el precio que hay que pagar, el síntoma, si no la confesión, siempre me pregunto de qué es síntoma la teoría, y confieso que escribo poniendo el precio, lo fijo, no para que el precio sea legible para el primero que llegue, porque estoy en favor de una aristocracia sin distinción, es decir, sin vulgaridad, en favor de una democracia de la compulsión al

la comunicación real (que implica siempre indicación) y la comunicación imaginaria conmigo mismo, en este soliloquio en el que me hablo con una voz que no sale al espacio del mundo, que está completamente alejada, por ejemplo, de la escritura. Pero ¿cómo asegurar esta distinción entre lo real y lo imaginario? Todo signo, para ser un signo, debe suponer una posibilidad de repetición (iterabilidad). Debido a esta posibilidad, la presentación actual del sentido a través de la expresión está, desde el principio, habitada o *visitada* por su repetición. Su reproducción o su representación son siempre posibles. El signo es signo sólo en este entorno del «re-», en el que la distinción que necesita Husserl, entre una verdadera comunicación y una «comunicación» (conmigo mismo) imaginaria o representada, no puede darse: desde el momento en el que existe el signo, la diferencia entre primera vez y repetición, entre presentación y representación, es decir, entre presencia y no presencia, ya ha empezado a borrarse (VP, 55 *sq.*). El signo (no) es (más que) su propia representación.

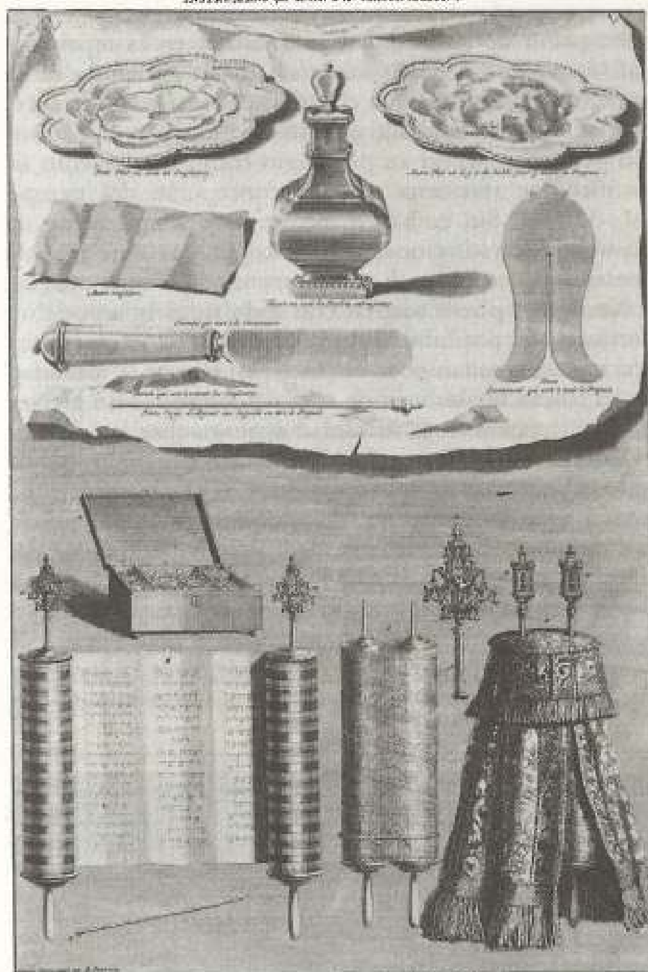
Sin embargo, Husserl, que desea conservar una presencia pura de la conciencia en sí misma, necesita también, para poder salvar la idealidad del sentido, la repetición que arroja dudas, precisamente, sobre esa pureza.

precio más alto, hay que poner precio para leer el precio fijado, no se escribe más que en el momento de abandonar por las buenas lo contemporáneo, con una palabra, con la palabra para palabra, ya verás, abandonar a todos aquellos que acabo de nombrar, es decir, el programa sociológico y tantos otros, ésa es la condición para que cuele, *[pour que ça prenne]*, locución intraducible, perdiendo la cabeza entre dos valores, sobre el escenario en el que eso cuela porque nos lo creemos, nos lo hemos creído, la blasfemia, el simulacro, la impostura, el perjurio añadido que llamamos confesión, pero también sobre el escenario en el que eso cuela, instantáneamente, como ese caos de lava roja que se endurece para ponerse manos a la obra sólo si no se coagula.

Sin esta idealidad, no se podría ya subordinar el sentido a la verdad. La presencia del sentido en la conciencia liberada de toda artificiosidad no puede ser sino una función de mí como individuo empírico y finito: la presencia del presente, la forma de una experiencia en general, no es un hecho mío personal, me sobrevive, y ésa es la medida de su trascendentalidad. Si quiero establecer cualquier pureza de la expresión y mantenerla en el horizonte de la verdad, debo reconocerle una capacidad inicial de repetición más allá de mi muerte. Y, para que haya tradición y avance de la verdad, es necesaria una transmisión a través de la escritura (los objetos matemáticos son los objetos ideales por excelencia; ahora bien, sin tradición escrita, no habría existido el progreso en matemáticas, y cada generación de investigadores se vería condenada a averiguar las mismas cosas. La escritura, que amenaza la idealidad de exterioridad y muerte, se hace cada vez más necesaria a medida que la idealidad va siendo más ideal [OG, 84 *sq.*]).

No se pueden reconciliar el privilegio de la presencia y la necesidad de la repetición: no obstante, este privilegio es un elemento constitutivo de la metafísica. Diremos que así como, en Saussure, la concepción de la lengua en términos de diferencia demostraba ser más

13 En el momento en el que eso cuela, lo sé, con respeto pero mortalmente celoso, no soy contemporáneo de ninguno de los que nombré ayer, cuando el último análisis de sangre, ni de todos los demás, y hoy significa para mí el día en el que empiezan a hacerse insoportables y, por encima de los contratiempos, pertenezco al ciego que me hace cantar, al borde de la recitación, así: «Cuando un canto expresa, por ejemplo, la tristeza causada por una pérdida, tenemos derecho a preguntar inmediatamente: ¿qué es lo que se ha perdido?», aspirando la sangre a través de un tejido ligero, el filtro ceñido de una compresa blanca alrededor del sexo, el 7º día, cuando se ponía agua de azahar en Argelia, con esa teoría, en-



Arriba: instrumentos utilizados en la circuncisión. *Cérémonies et Coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, ilustraciones de B. Picard, Amsterdam, 1723.

«fuerte» que la denuncia de la escritura, en Husserl la concepción de la idealidad garantizada en la repetibilidad demuestra ser más «fuerte» que la demanda de la presencia. De modo que el guiño del instante actual (el *Augenblick*) está habitado por un pasado y por un futuro. No puede conservar su privilegio como fundamento filosófico (se trastorna toda la concepción del tiempo [M, 33-78]). Sin embargo, no se trata simplemente de plantear contradicciones o de escoger una corriente de pensamiento en Husserl, en detrimento de la otra; porque, si bien no se puede aceptar con todo rigor la suposición previa de la posibilidad de una presentación inicial en una conciencia, tampoco se puede conservar la idealidad en su forma husserliana de *telos* del lenguaje. En efecto, esta concepción de la idealidad reposa sobre la Idea del avance hasta el infinito: Idea de la sustitución posible de todo aquello que es indicación en el lenguaje por las manifestaciones objetivas de una conciencia racional, infinita e inmortal, que sería la verdad. Pero la iterabilidad del signo en general, sin la que no habría idealidad, implica —por su indiferencia hacia el hecho de que yo esté vivo o muerto— la finitud de todo sujeto o conciencia y la posibilidad inicial de la representación y de la *ficción* (la verdad es precisamente una «ficción»). Ello impide que

---

tre tantas otras, según la cual, al mezclarse con la sangre en esa misma herida que nunca he visto, visto con mis ojos, dicha agua perfumada mitiga el dolor que supongo inexistente e infinito, y siento aún la quemadura espectral en mi vientre, irradiando una zona difusa alrededor del sexo, una amenaza que regresa cada vez que el otro padece, por poco que me identifique con él, con ella, sobre todo con mi madre, y cuando pretendían que la flor de azahar tenía virtudes anestésicas, se les creía, anestesia, decían, para el lactante herido, por supuesto, no para la madre a la que mantenían apartada, a veces en llanto, para que no viera, en la habitación de al lado, y extiendo aquí esta sábana blanca, toda ensangrentada, consolando a una ma-

el discurso, incluso el filosófico, se vea esencialmente atraído por la verdad, y justifica la afirmación de que la falsedad del enunciado «soy inmortal», cuya presunta veracidad organiza, no obstante, el pensamiento metafísico, es la verdad del concepto clásico de verdad (VP, 61 n1).

LA «DIFERENZIA»

Es una gran palabra de Derrida: la distinción entre «diferencia» y «*diferenzia*» no se percibe más que en la escritura*, que se venga así de la palabra, en cierto modo, al obligarle a tomar como referencia su propia huella escrita para poder señalar dicha distinción, por ejemplo, en el transcurso de una conferencia (M, 3-29). Este término tan adecuado, esta invención, intenta expresar la extraña unidad de los argumentos que hemos

---

* En francés se pronuncian exactamente igual *différence* = diferencia y *différance*, término relacionado con el anterior pero también con el verbo *différer* = diferir, postergar. Hemos optado por traducir *différance* por *diferenzia* al ser también una cuestión de escritura, la «z», lo que distingue este término de «diferencia». *[N. de la T.]*

---

dre para consolarme, sin olvidar todas las teorías según las cuales la circuncisión, otra palabra para peritomía, ese corte del contorno, está instituida por la madre, para ella, crueldad que vuelve a ella, y, a veces, el propio acto de cortar esa especie de anillo, pienso en Catalina de Siena, en la piedra, el cuchillo, volúmenes en reserva para reconstituir al sujeto, el resto volvería a la madre de quien se dice que, no hace mucho, en el país de mis antepasados, descendiente de Zipporah, la que reparó la debilidad de un Moisés incapaz de circuncidar a su propio hijo, antes de decirle «Eres un esposo de sangre para mí», debía comer el prepucio sangrante, la imagino primero chupándolo, mi primera caníbal amada, la iniciadora al camino sublime de la

resumido hasta el momento, además de cierto número de argumentos que hemos anunciado o prometido para más tarde: *diferenzia* expresa también la inevitabilidad de anticipar aquello que se ha diferido, precisamente, para más tarde. Habríamos querido proceder por orden, explicar cada cosa en su lugar, pausadamente, sin tener que invocar lo que no se va a exponer sino más adelante: pero hay que repetir en este momento lo imposible de dicha ambición y lo inevitable de la *precipitación* (GL, 12a; cfr. VEP, 299).

La *diferenzia* se esfuerza por designar (M, 3-29; POS, 16-18; 37-41; 54-56):

1. no lo que Saussure denomina las *diferencias* en el sistema de la lengua, sino la diferencialidad o el ser diferente de esas diferencias, su «creación», la «fuerza» que conserva el sistema agrupado en su dispersión, su *mantenimiento;*

2. la demora o el retraso que hace que el sentido siempre se anticipe o se restablezca posteriormente: por ejemplo en la estructura de la frase, extendida hacia un final que organiza los elementos de manera retrospectiva; pero también en la estructura de un libro (ED, 41), de una obra (GL, 11a), de una vida o de una tradición, donde todo elemento presente (que no es nunca, por

felación, como tantos *mobels* habían practicado, durante siglos, la succión o *mezizah*, hasta el glande, mezclando vino y sangre, hasta que se abolió en París en 1843 por motivos de higiene, pero no olvidemos que una confesión es siempre una delación de sí mismo y ahí tejo de nuevo los lienzos de una fabulación que se remonta necesariamente a *Éperons*, en primer lugar, 1972, allí se hablaba de ello, a *Glas*, sobre todo, 74, y el primer cuaderno empieza el 27 de diciembre de 1976, a *La Carte postale*, por último, a la penúltima palabra de *Envois*, «girar alrededor», de manera que, al menos ésa es mi teoría, empiezo a tramar el simulacro de este lienzo, al menos en la cadena de cuatro momentos.

tanto, verdaderamente elemental ni presente) se extiende o abre entre un «pasado» y un «futuro» que, por su parte, tampoco estarán nunca presentes (y que, por consiguiente, no son verdaderamente pasado ni futuro [GR, 97; VP, 67-77]). Es lo que ya hemos visto a propósito de la escritura y la lectura, el destino y la «posteridad». Podemos estar tentados de pensar que este segundo sentido de *diferenzia* se alinea del lado del habla, mientras que el primero lo hace en el nivel de la lengua: pero este segundo sentido se infiltra en el primero, complica la distinción hecha por Saussure entre sincronía y diacronía en el nivel de la lengua y complica, al mismo tiempo, la distinción entre lengua y habla; porque sólo por el habla influye la diacronía en la lengua. Pero si este segundo sentido impide concebir la lengua como algo idénticamente presente en sí mismo en cualquier «presente» sincrónico, quiere decir que ya ha introducido la diacronía en la sincronía (ya no se puede concebir, en teoría, la diacronía como una sucesión de estados sincrónicos, lo cual acaba así, de acuerdo con un movimiento que ya se ha visto en práctica, con la propia distinción entre sincrónico y diacrónico) y el habla en la lengua;

3. la posibilidad de toda distinción conceptual, por ejemplo la que ya nos hemos planteado entre lo sensible

14 Por ejemplo, y lo fecho, es la primera página de los cuadernos, «*Circuncisión, nunca he hablado más que de ello, tened en cuenta el discurso sobre el límite, los márgenes, las marcas, los pasos, etc., el cierre, el anillo (alianza y don), el sacrificio, la escritura del cuerpo, el* pharmakos *excluido o retraído, el corte|costura de* Glas, *cortarlo y volverlo a coser, que da pie a la hipótesis según la cual es de eso, de la circuncisión, de lo que, sin saberlo, sin hablar jamás de ello o hablando sólo de paso, como de un ejemplo, hablaba o me permitía hablar siempre, a menos que, otra hipótesis, la propia circuncisión no sea sino un ejemplo de aquello de lo que hablaba, sí, pero yo he sido, soy y seré siempre, yo y no otro, un circunciso, y ahí hay una zona que ya no es ejemplo, que es la que me interesa y me dice,*

y lo inteligible, y que debe presuponer nuestro primer sentido en la medida en que se considere establecida y nuestro segundo sentido para establecerse.

Se ve lo artificial de esta manera de numerar los sentidos: *diferenzia* designa también la relación entre los tres sentidos que hemos aislado, tanto en lo que su diferencia tiene de localizable como en el movimiento de anticipación y posterioridad que hace que el primer sentido anticipe ya el tercero, que, a su vez, dice algo de la relación entre los dos primeros, etc. El propio término o concepto de *diferenzia*, por tanto, se ve dividido, en *diferenzia*, sumergido en lo que intenta designar y comprender. De ahí se deduce que esta «palabra» o este «concepto» no puede ser lo uno ni lo otro, y que expresa la condición de posibilidad (es decir, de imposibilidad) de todos los conceptos y palabras: pero, al mismo tiempo, no es más que una palabra o un concepto que no está a salvo de sus propios efectos: esta repetición siembra el pánico entre todos los conceptos y palabras y no les permite ser lo que son más que prohibiéndoles simultáneamente serlo, en el sentido que siempre se ha dado a la palabra (y al concepto) «palabra» y al concepto (y a la palabra) «concepto».

He aquí de nuevo, por tanto, una generación de proposiciones inaceptables para la lógica. Advirtamos que,

no que soy un caso, sino dónde dejo de ser un caso, cuando la palabra inicial, al menos, CIRCUNCISO, *a través de tantas etapas, multiplicadas por "mi" cultura, el latín, la filosofía, etc., se ha impreso tal cual en mi lengua, a su vez circuncisa, no ha podido dejar de operar, tirar hacia atrás, de todos los lados, amar, sí, una palabra,* milah, *se ama a otro, todo el léxico que atormenta mis escritos,* CIR-CON-SI, *impregna la hipótesis de la cera* [cire], *no, eso es falso y malo, por qué, qué es lo que no funciona, pero sierra* [scie], *sí, y todos los puntos sobre las íes, he insistido mucho en otro lugar, Mallarmé, Ponge, pero era precisamente eso de lo que hablaba, el punto separado y conservado al mismo tiempo, la castración falsa, no falsa sino simulada, que no pierde lo que simula perder y que la transforma en*

si bien estas paradojas se producen por la aplicación de un «concepto» a sí mismo (la *diferenzia* está sujeta a la *diferenzia*), de ello no surge, en absoluto, una interioridad cerrada sobre sí misma, sino una contaminación metonímica (PS, 276 *sq.*; SCH, 41), es decir, una apertura. Habrá que buscar descripciones más exactas de esta estructura, que pronto llamaremos, por ejemplo, «observación», «decapitación», «doble invaginación quiasmática de los bordes». Pero ya podemos designar la *huella*. Porque, si ningún elemento del sistema posee identidad sino por su diferencia respecto a los demás, cada elemento está marcado por todos aquellos que no son él: es decir, lleva su huella. Como ya hemos visto que los elementos del sistema no tienen nada de atómico (en el sentido clásico, al menos), hay que decir que tales elementos no son otra cosa que los haces (M, 3-4) de dichas huellas. Estas huellas no son lo que cierta lingüística denomina rasgos distintivos, sino sólo las huellas de la *ausencia* del otro «elemento» que, por otro lado, no está ausente en el sentido de «presente en otro lugar», sino formado, él también, por huellas. Ningún elemento está jamás presente en ninguna parte (ni simplemente ausente), no hay más que huellas. Dichas huellas no son, como podría hacer pensar el término, huellas de una presencia o del paso de una presencia.

letra pronunciable, i y no I, luego tener siempre muy en cuenta, en la anamnesis, el hecho de que, en mi familia y entre los Judíos de Argelia, no se decía casi nunca la "circuncisión" sino el "bautismo", no la Bar Mitzvah sino "la comunión", con el resultado de dulcificar y hacer insípidos, por una aculturación cobarde que he siempre he padecido de manera más o menos consciente, acontecimientos inconfesables, juzgados como tales, no "católicos", violentos, bárbaros, duros, "árabes", circuncisión circuncisa, acusación interiorizada, secretamente asumida, de asesinato ritual» (20-12-76), el tiempo citado de este cuaderno extrae el hilo blanco de un período que coincide con los otros tres, al menos, 1. el teológico de SA, 2. el saber absoluto o geológico de G. y 3. la supervivencia actualmente presente o la

A esta concepción nos obliga todo lo que se ha afirmado sobre el signo y su falta de motivación: en cada elemento no está presente más que el otro elemento, el «ausente», que, para que la lengua sea posible, debe presentar tal alteridad *como* alteridad. Esta «presentación» de la ausencia «como tal» no hace de ella una presencia, y rebasa, al mismo tiempo, la oposición entre presencia y ausencia (GR, 67): en efecto, no hay que suponer que, porque Derrida cuestiona la presencia, tiene que ser un pensador de la ausencia, del vacío, de la nada. Hay que encontrar frases que acaben con esta oposición, y se afirmará, por ejemplo, que la huella *no consigue más que borrarse* (PS, 89). «Huella» intenta designar este encabalgamiento del otro en el mismo que es una condición del propio mismo y que sería quizá el enunciado más general de lo que intentamos comprender aquí. La huella no puede concebirse tampoco como *ser*, si «ser» implica siempre una presencia en alguna parte: de ahí la tentación, en dos o tres ocasiones, de escribir el verbo «ser» con una cruz por encima, «tachado» (GR, 31, 65). No hay que dramatizar tales momentos: todo lo que hemos visto hasta el momento implica ya cierta «tachadura» por la obligación, en la que nos hemos encontrado, de emplear ciertos términos (signo, significante, escritura)

vida provisional de Georgette Sultana Esther, si preferís Mamá, que abarca todo, sincronía con el riesgo de ocultar lo esencial, es decir, que la confesión reprimida no habrá sido mi culpa sino la suya, como si la hija de Zipporah no sólo hubiese cometido el crimen de mi circuncisión sino además otro, más tarde, y el primero fuera el saque, el pecado original contra mí, pero para repetirse y encarnizarse conmigo, ponerme en tela de juicio, a mí, una vida entera, para hacerle confesar, a ella, en mí.

para concebir lo que, en principio, excedía tales palabras. En realidad, no se trata sólo de una estrategia «deconstructora», sino de una condición del pensamiento en general. Que un análisis de la lengua obligue a tratar de ese modo el verbo «ser», que la lengua sobrepase así sus propios recursos, especialmente la pregunta «¿qué es...?», sobre la que se basa la filosofía, implica un pliegue o una torsión en los que todo el ser está delimitado y ya no estamos sencillamente «en» la lengua.

Habría que hacer toda una lista de lo que, según Derrida, interrumpe, excede o precede a la pregunta «¿qué es...?»; de momento, vemos: la escritura (D, 169; GR, 110); la literatura (D, 203); la mujer (EP, 57); la apropiación (EP, 92-93), el *Aufhebung* (GL, 42-43a); el signo (GR, 31; VP, 26); la fecha (SCH, 30 *sq.*); el sí (ES, 147 *sq.*; UG, 122); el arte (VEP, 24 *sq.*): se entiende inmediatamente que estas variaciones no implican una vacilación del pensamiento ni un titubeo en busca de un verdadero nombre (por más que los dos fragmentos que nombran el signo afirman que es la única cosa que se escapa de ese modo), y asimismo que tales nombres organizan, de manera más o menos abierta, nuestro recorrido.

Sin profundizar, por el momento, en estas posibilidades, supongamos más modestamente que tal estructura

15 Siempre he sido escatológico, si se puede decir, hasta el extremo, soy el último de los escatologistas, hasta el día de hoy, ante todo, he vivido, disfrutado, llorado, rezado, sufrido como en el último segundo, en la inminencia del fin en *flash back*, y he hecho del *eschaton*, como nadie, un blasón de mi genealogía, el borde de los labios de mi verdad, pero no existe el metalenguaje querrá decir que una confesión no constituye la verdad, debe afectarme, tocar, reunir, concentrar, constituir, sin que ello signifique, como siempre, terminar, y, hablando ante ti, confiándote en este momento lo que en otro período llamaba mi sincronía, contándote la historia de mis historias, pido *numquid... cum tua sit aeternitas, ignoras,*

sea la realidad del lenguaje, escrito o hablado. En dicho caso, el significante *diferenzia* (o «huella») remitiría a un significado al que también remitirían, en definitiva, todos los significantes de la lengua. Todo concepto remitiría al concepto de *diferenzia* como garantía última: *diferenzia* sería, pues, la primera o última palabra de la lengua y el primer o último concepto, la clave de bóveda del sistema. O bien diríamos que *diferenzia* es el centro que permite a las diferencias jugar entre sí, pero sustrayéndose a dicho juego (ED, 409-411). En tal caso, se propondría *diferenzia* como nuevo fundamento, la verdad última al final de una larga lista de intentos fallidos de dar nombre a esa verdad (*ibíd.*): *diferenzia* denunciaría lo insuficiente de esos intentos o, en todo caso, les concedería un valor de anticipación. Desde lo alto de su espléndida trascendencia, *diferenzia* controlaría todo el conjunto que, por lo demás, ella misma habría producido o, deberíamos afirmar en buena lógica, creado *ex nihilo*. *Diferenzia* sería así un nombre de Dios.

Todo lo que hemos dicho hasta el momento refuta esta posible objeción, aunque al mismo tiempo la confirma de otro modo. La deconstrucción del signo entraña la ausencia de tal significado trascendental: *todo* significante remite a otros significantes, no se llega nunca a un significante que no remita más que a sí mismo. Sólo esta ausencia de significado trascendental permite desconstruir la distinción entre significante y significado y, por tanto, seguir al término «significante» hasta su disolución. Se puede afirmar que la idea de Dios es precisamente inseparable de la idea tradicional del signo (GR, 25), como significado último que pone fin al movimiento y resuelve la *diferenzia* en la presencia (GR, 104): no se trata de matar a Dios, ni siquiera de declarar una vez más su muerte (ED, 345; GR, 99), sino que, al mostrar que se produce en y por la *diferenzia*, en su calidad de nombre de lo que terminaría con ella, se trata de inscribirlo en lo que se supone que tiene que sobrepasar. Esta reinscripción de Dios en el mundo (ED, 158), en la historia (ED, 170), en la finitud y la mortalidad (VP, 61), la ha hecho ya la *diferenzia*, que hace lo mismo con todos los nombres con los que se ha intentado sustituirla, incluida ella misma. Siempre se podrá acusar a Derrida de convertir en palabras maestras, a su pesar, términos como *diferenzia* (o «diseminación» [cfr. CP, 163-164]): pero estos términos subrayan e impregnan de *diferenzia* toda la lista de términos a la que pertenecen (expresan la posibilidad de que exista tal lista), así como todos los

---

*quae tibi dico**, por qué empleo en ello el tiempo que me das, y *cur ergo tibi tot rerum narrationes digero***, no por la verdad, desde luego, ni su conocimiento, *non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes*, digamos qué, exactamente, sino el secreto que busco celosamente como última palabra de mis propios celos y, mientras yo no haya pensado, es decir, alterado en mi cuerpo, en el fondo de la cicatriz a cielo abierto o en el borde del cráter en el que las lavas han ensangrentado mi vida, los celos, incluso la tentación de interpretarlos a partir de una verdad tranquilizadora como, por ejemplo, una traición de mi madre, seguiré dando vueltas sin saber el secreto de mi sufrimiento, y *«No sé todavía, hoy* [23-12-76], *cómo se dice "circuncisión" en ninguna lengua, prácticamente, más que la francesa, apenas, por supuesto, en hebreo, y, en el momento de empezar este "libro", hay que advertirlo, todo lo que la experiencia de este "libro" debe transformar corre el peligro de hacerlo olvidar»*, o *«si este libro no me transforma de arriba abajo, si no me da la sonrisa divina ante la muerte, la mía y la de los seres amados, si no me ayuda a amar aún más la vida, habrá fracasado, sean cuales sean los posibles indicios de su éxito, no deseo que acabe asumiendo el éxito como un fracaso en el que la pérdida equivale a la salvación, un juego demasiado conocido, quiero que tenga* decididamente *éxito y que yo sea el primero, incluso el* único *en saberlo de verdad»*, donde *«el límite es la circuncisión, la cosa, la palabra, el libro, que hay que hacer estallar, no,*

términos propuestos en la historia de la metafísica e posición de significado trascendental. Por consiguiente, la *diferenzia* no puede ser sencillamente el último en una serie de intentos de decir la verdad del lenguaje o del ser, y no ocupa ningún lugar, por tanto, al final de una historia lineal de la filosofía, por ejemplo. Pero no estamos aún en situación de abordar esta cuestión, que nos limitaremos más adelante a describir como lo inabordable. Digamos que no podemos convertir sencillamente la *diferenzia* en un nuevo nombre de Dios, ni el pensamiento de Derrida en una teología, aunque sea negativa (D, 11; ED, 217; 398; M, 6; 335-336; PS, 535-595 *passim*), a no ser que cambiemos la posición filosófica (ontoteológica) de Dios, cosa que, sin que nada lo excluya *a priori*, puede hacerse desde el punto de vista de los teólogos (ES, 179-184; PS, 560-561).

La *diferenzia* no es nunca pura. No se puede convertir en un absoluto (so pena de caer en la diferencia absoluta de Hegel y trastocar su identidad [ED, 227 n1; 387; POS, 59-61]): es siempre algo que está entre, está siendo, sin ser ella misma, sin estar nunca presente. Provisionalmente, intentemos imaginarla como una fuerza, igual que parece hacer Derrida en sus primeros textos (sobre todo ED, 9-49 *passim*), la fuerza que produce

eso no, cuidarlo, amarlo de tal forma que me permita escribir o, mejor aún, vivir sin tener ya necesidad de escribir... el deseo de la literatura es la circuncisión, con que quiero acabar (la pérdida del anillo de mi padre, dos años después de su muerte, y lo que siguió, reconstruir todo en detalle, menú, disminuido, lo que comemos, el texto leído no basta, hay que comerlo, chuparlo, como el prepucio), lo que permanecerá absolutamente secreto en este libro, hablo del secreto consciente, arrastrado a sabiendas, sabido, y no del inconsciente, todavía no hemos hablado del secreto como algo sabido» (del mismo día).

* «¿Puede ser [...], dado que la eternidad te pertenece, [...] que ignores lo que te digo...?» (XI, 1, 1).

y pone en movimiento la forma. Pero se comprende enseguida que, si se concibe esta fuerza como una especie de «energía viva» (ED, 13), corremos el peligro de convertirla en una nueva presencia (cfr. ED, 411, donde Derrida incluye la *energeia* en una lista de nombres de la presencia y tampoco escapa al sistema de esta última la *dynamis* [M, 58; 360-361; cfr. OT, 40-41]). Es difícil renunciar a este lenguaje de la fuerza (cfr. PS, 95-103), pero hay que comprender que no podemos entender verdaderamente la fuerza más que a partir de la *diferenzia*; la idea de fuerza no tiene sentido sino en una relación de fuerzas, es decir, de diferencias de fuerzas, de fuerzas en *diferenzia* (M, 18). La *diferenzia* no puede ser *una* fuerza, sino la tensión de dos fuerzas, por lo menos (hablaremos más adelante de banda y contrabanda, constricción y contraestricción, antes de preguntarnos si no es de *ritmo* de lo que estamos hablando): una fuerza pura no sería tal, no se hace fuerza más que frente a otra fuerza, una resistencia (ED, 300-301). La *diferenzia* «es» esa relación y, por consiguiente, precede en principio a toda fuerza concreta.

Esta dificultad en el empleo de una palabra como «fuerza» puede fácilmente dar pie a la falsa idea de que la *diferenzia* sería inefable y reducirnos a lamentar la penosa

** «¿De qué sirven entonces estos relatos detallados que te hago de otros tantos acontecimientos? No, desde luego, para que los conozcas por mí; pero por ti excito mi amor y el de los que me leen, para que digamos todos: *[¡El Señor es grande, y absolutamente digno de alabanzas!]*» (*ibid.*).

16 Ahora se convierte, estoy junto a ella este 18 de junio, en lo que siempre fue, la impasibilidad de un tiempo fuera del tiempo, una mortal inmortal, demasiado humana inhumana, el dios mudo la bestia, un agua dormida en el fondo, ahora pacífico, del abismo, este volcán del que

incapacidad de la lengua para expresar dicha inefabilidad. Pero eso sería volver a convertir la deconstrucción en una teología negativa, pese a que nada en ella invita a tal énfasis; tendremos que explicar por qué la paleonimia, el empleo de «viejos nombres» (es decir, «fuerza» e incluso *diferenzia* [VP, 116]), no es una limitación que impida a la deconstrucción ser plenamente ella, ni una etapa provisional en el camino inevitable o deseable hacia una post-deconstrucción. Esas palabras, con todo lo imperfectas que son, son ahora perfectas.

Es verdad que ciertas formulaciones de Derrida parecen poder invitar a esta lectura «revolucionaria», especialmente la referencia a la luz más allá del espacio cerrado (GR, 25): nada puede impedir este error, que no es fundamentalmente distinto del que se indigna contra la proposición de que no existe el fuera de texto, con la excusa de que el mundo no está hecho de palabras impresas. Nuestra reacción ante tales errores, basados en unas cuantas frases sacadas de su lugar en el texto, consiste siempre en restablecer el contexto de tales enunciados.

me digo que he salido, *in instam dico uitam mortalem, an mortem uitalem?, nescio**, se mueve poco en su lecho, sólo los dedos, mira sin ver, casi no oye y como «los análisis son buenos», «come y duerme bien», lo que le queda por delante, indefinidamente, diríamos, porque ya no se puede contar con ella y ya no es, por tanto, la verdadera vida en ningún aspecto, su vida tranquiliza e inquieta a los demás, los suyos, ante el único signo de evolución que todavía posee color de deseo, historia o acontecimiento, también llamado sangre, designado con un nombre que aprendo a conocer por completo, *escara*, un archipiélago de volcanes rojos y negruzcos, llagas inflamadas, costras y cráteres, significantes en profundos pozos de varios centímetros que se



Elías, el más «escatologista» y, por tanto, el más esperado de los profetas, había condenado a los israelitas por haber roto la alianza. Desde entonces, Dios le habría encargado estar presente en cada circuncisión, como renovación de la alianza. *La Ascensión del profeta Elías*, siglo XVIII, Sofía, Museo Arqueológico.

La *diferenzia* no es Dios por que no es un ser supremo: no es nada fuera de las diferencias y las discrepancias. No es una fuerza, sino lo que hace posible esa fuerza al dividirla; no hay más que fuerzas y diferencias. La *diferenzia* no es nada fuera de tales relaciones. De aquí se deduce que, en su generalidad aparente, es siempre singular, puesto que no es nada fuera de esas fuerzas y esas diferencias: he ahí la razón de que no exista un punto de partida absoluto —y, sin embargo, hemos empezado— y de que, aún no hemos llegado a ello, el trabajo de Derrida se desarrolle siempre en relación con los textos de otros, en su singularidad. Hemos empezado a dudar de todo lo que, en apariencia, puede limitar la deconstrucción al lenguaje (es nuestra única posibilidad de comprender que no exista nada fuera del texto): un concepto clásico que habitualmente sirve para imaginar el límite entre texto y fuera de texto es el de contexto, que se aplica, a menudo de manera confusa e impensada, tanto al contexto estrictamente discursivo (que, a veces, se denomina también «cotexto»), como a los contextos «reales», fuera del discurso, políticos, sociales, «históricos» en general. La objeción «histórica» a Derrida, de cuya refutación hemos hablado anteriormente, debe invocar la necesidad o la obligación de (re)situar las cosas en su contexto para poder comprenderlas, y el intercambio entre Derrida y Foucault a propósito de Descartes se basa, en parte, en esta cuestión. Ante dicha exigencia, no se trata de reivindicar, en absoluto, la libertad de leer fuera de contexto, cosa que no tendría sentido (leemos siempre en uno o varios contextos), sino de cuestionar la coherencia del concepto de contexto así planteado.

Siempre se puede citar fuera de contexto. Es más, se cita siempre, por definición, fuera de contexto. Ninguna necesidad natural impide que cualquier enunciado sea sacado de «su» contexto e incorporado a otro (M, 377). Una vez más es la escritura la que mejor ilustra esta propiedad general del lenguaje: lo que se escribe está, por definición, destinado a ser leído en un contexto diferente al del acto de la inscripción. Normalmente se trabaja con un concepto de contexto lo bastante amplio como para suponer una vaga contemporaneidad de escritura y lectura, pero todo concepto riguroso debe reconocer que lo escrito rompe de entrada con su contexto de «producción» y con todo contexto de recepción determinado. Los estudios positivos sobre la recepción de tal o cual obra en tal o cual época, por muy iluminados

---

abren aquí, se cierran allá, sobre los talones, las caderas y el sacro, la carne expuesta en su interior, sin secretos, sin piel, pero ella no parece sufrir, no las ve como yo en el momento en que la enfermera dice «tienen buen aspecto», para indicar que el hecho de que estén en vivo, el carácter aún no necrosado del tejido, permite esperar la cicatrización, e intento hacerle hablar, «¿Qué me dices? - No sé. -...- ¿Qué?», o «¿Qué me cuentas? - ¿Qué te cuento? - Sí. - Nada», pero responde mejor al teléfono, cuyo dispositivo vuelve a hacer que se hunda el mundo para permitir el paso de la voz pura hasta el fondo de la memoria, así, hace poco, ha pronunciado mi nombre, Jackie, haciendo eco a la frase de mi hermana que le pasaba el auricular, «buenos días, Jackie», lo que no había logrado hacer desde hacía meses y quizá no vuelva a hacer, aparte de que ella casi no supo, a lo largo de su vida, el otro nombre: «*Elie: mi nombre no inscrito, el único, abstracto, que me ha llegado, que he aprendido, desde fuera, más tarde, y que nunca he sentido, llevado, el nombre que no conozco, es como un número (¡pero qué número! matrícula, iba a decir, pensando en la placa del Elie muerto que lleva Marguerite o en el suicidio, en 1955, de mi amigo Elie Carrive) que designa de forma anónima el nombre oculto y, en este sentido, más que en ningún otro, es el nombre dado, que he recibido sin recibirlo allí donde lo que se recibe no debe recibirse, ni debe darse ninguna señal de reconocimiento a cambio (el nombre, el don), pero desde que me enteré, muy tarde, de que era mi nombre, le he atribuido distraídamente, poniéndole al margen, en reserva, cierta nobleza, un signo de*

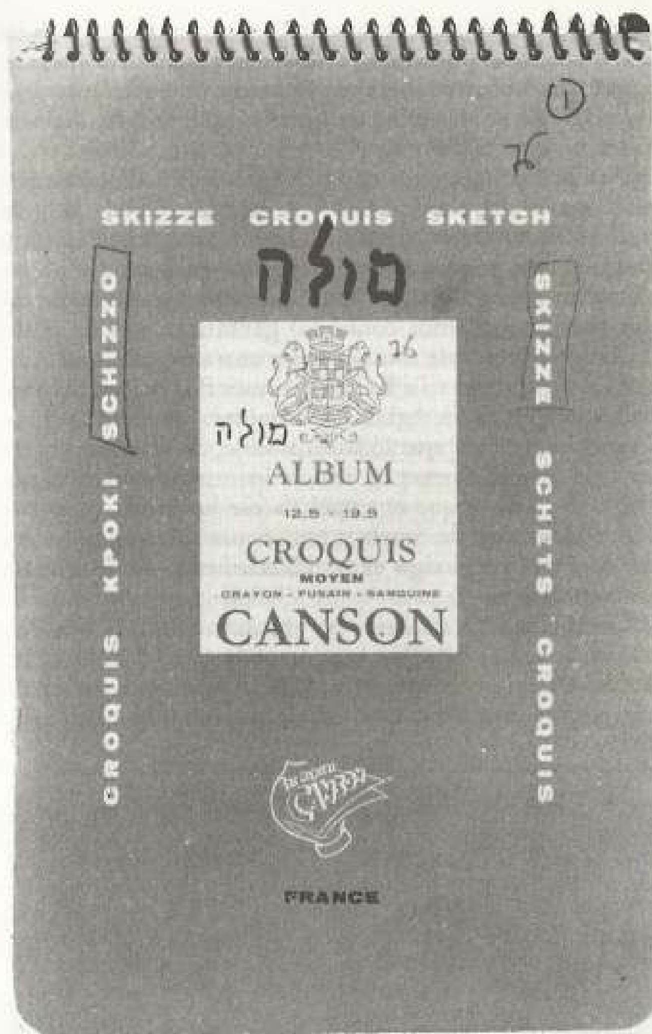
y clarificadores que sean respecto a una insistencia anterior sobre el contexto de producción como único contexto pertinente, no pueden concebir la contextualidad en general que, en dichos estudios, funciona con arreglo a un mecanismo cuya lógica se ha comenzado a esbozar, en lo que más adelante denominaremos la contrabanda trascendental.

La posibilidad necesaria de la cita fuera de contexto se basa en los argumentos ya elucidados sobre la mortalidad y la intención y, del mismo modo que dichos argumentos, puede extenderse, a partir de la escritura, al lenguaje en general. Un enunciado que no pudiera citarse en otro contexto no sería tal, porque un enunciado no existe más que por la posibilidad de repetición en la alteridad —la iterabilidad—, sobre la que ya hemos insistido para el signo en general. Se dice «citar en otro contexto», más que «citar fuera de contexto», para señalar que siempre hay contextos: la lógica de la huella hace impensable la idea de un signo o un enunciado fuera de todo contexto, aunque permite el aprovechamiento de contextos muy abiertos (de ahí la fascinación por los títulos, que a menudo funcionan en un contexto poco saturado [LI, 67 n1; MEM, 116; PAR, 221-247]). He

elección, soy el que se elige, algo unido a la historia del taleth blanco (que relataré en otro lugar) y a algunos otros indicios de bendición secreta» (23-12-76), mi propia escasa.

* «...¿diría en esta vida moribunda o en esta muerte viviente?, no sé... [Y he aquí que mi infancia murió hace tiempo, y yo vivo [...] y tú vives y nada muere dentro de ti]» (I, VI, 7-9).

17 Sumergido en la historia de la penitencia, del arrepentimiento al pesar y a la contrición, de la admisión pública con expiación a la admisión privada



Cubierta del primero de los cuadernos de notas para un libro sobre la circuncisión, «Livre d'Elie», proyectado a partir de 1976. Final de los Envois de *La Carte postale* (1979): «Me preguntaré qué significa, desde mi nacimiento aproximadamente, *dar la vuelta.*»

aquí otra razón más de que no exista punto de partida absoluto: todo punto de partida está ya en un contexto, igual que nosotros siempre estamos ya en el lenguaje (con arreglo a un «esbozo» que hay que seguir) incluso antes de que hablemos.

Se objetará, sin embargo, y es una forma de reconducir la sospecha expresada ya en relación con la lengua y el habla, que un enunciado o una frase es un hecho singular que, precisamente, *no* puede repetirse, que sucede en un punto del espacio y el tiempo cuyas coordenadas (lo que llamamos contexto) garantizan su singularidad. En la lógica de esta objeción entra todo lo que afirma Derrida respecto a las condiciones de posibilidad (no habría un hecho de habla si no hubiera un sistema [lengua, *epistema*, etc.] que lo hace posible, de acuerdo), pero se supone que, a pesar de ello, la identidad del hecho no se ve afectada, y que el respeto a ese hecho, a ese *speech act* en el sentido de Searle o ese «enunciado» en el sentido de Foucault, exige el restablecimiento del contexto en cuestión.

Derrida no lo negaría, en absoluto. Pero probablemente destacaría que la objeción se basa en la distinción tradicional entre lo empírico y lo trascendental: nuestra exposición anterior nos ha hecho sospechar que la lógica

y a la confesión, de la reconciliación pública a la reparación y después a la absolución, entre la sangre y el agua, el bautismo, los velos blancos y rojos, Tertuliano el Africano, el Concilio de Letrán y San Juan Nepomuceno, mártir del secreto de confesión, y San Agustín, del que leo que «tras volver a Dios, probablemente no se confesó jamás, en el sentido moderno de la palabra», puesto que no tuvo nunca, como tampoco yo, incluso por encima de la verdad, «ocasión de "confesarse"», lo cual no le impide precisamente trabajar en la elaboración de sus confesiones literarias, es decir, una forma de teología como autobiografía, me pregunto yo, a quien no interesan, en el fondo de la escara, ni la escritura, ni la literatura, ni el arte, ni la

de la iterabilidad precedía a esta distinción, que depende de una relación encubierta con la repetición y la finitud. Si la distinción invocada para refutar la iterabilidad no puede concebirse más que a partir de ella, tal refutación no existe, y no puede sino confirmar lo que pretendía destruir. Vamos a demostrarlo, confiando además en empezar a comprender un poco mejor por qué la deconstrucción no es esencialmente una filosofía de tipo kantiano y no puede conformarse con la idea de condiciones de posibilidad y todo lo que ella implica.

Advirtamos, para empezar, que la tarea de restablecer un contexto es infinita, en teoría, y llevaría a las paradojas mostradas en el cuento de Borges titulado «Funes el memorioso». Todo elemento del contexto es, en sí mismo, un texto con su contexto que, a su vez..., etc. O bien, todo texto (no) es (más que) parte de un contexto. No existen más que contextos, y no se puede proceder a la distinción habitual entre texto y contexto si no se ha sacado ya el texto mismo fuera de «su» contexto, antes de exigir que vuelva a situarse en él. Y si se acepta lo que hemos afirmado ya acerca de la conciencia y la intención, que impide que podamos, en rigor, decidir lo que «quiere decir» un texto, entonces se debe aceptar

filosofía, ni la ciencia, ni la religión, ni la política, solamente la memoria y el corazón, ni siquiera la historia de la presencia del presente, me pregunto qué busco con esta confesión a máquina, más allá de las instituciones, incluido el psicoanálisis, más allá del conocimiento de la verdad, que no tiene nada que ver aquí, incluso más allá de la hipótesis «escandalosamente bella» de mi nombre secreto, Elie, en torno al cual giraban los primeros cuadernos de 1976, cuadernos de dibujo, de hojas gruesas, cuya cubierta tenía una escara, es decir, un blasón con dos leones que permitía leer, en el borde de un cuadrado abierto, las palabras *skizze, croquis, sketch, schizzo, schets, kpoki*, y yo añadí a mano, en hebreo, la palabra para palabra, מִלָּה, pronúnciese

que toda exigencia de recolocación en el contexto es interesada y no puedeser neutral (LI 239). Sin el recurso, en última instancia, a la intención (que se reconstituye *a posteriori* para justificar —siempre demasiado tarde— la lectura que ya se ha hecho), ya sea la intención de un inconsciente o de un sujeto colectivo, incluso de un espíritu (del tiempo o del mundo), no se puede verdaderamente organizar o centrar un contexto (M, 389). En la medida en que toda huella es huella de huella, ningún texto es suficientemente «él» para prescindir del contexto; pero, al mismo tiempo, ningún contexto puede cerrarse de verdad (PAR, 125), y se lee indefinidamente una frase como «he olvidado mi paraguas» sin acabarla nunca (EP, 103-113).

En caso contrario, sería imposible la lectura: desde el momento en que conseguimos leer un texto, aunque sea en el nivel de desciframiento elemental, formamos parte, por pequeña que sea, de su contexto. Es una versión del argumento que hablaba, más arriba, de lo inevitable de una cierta complicidad con la metafísica, y del que ponía en duda toda distinción radical entre escritura y lectura. Para leer un texto fuera de contexto, hay que estar ya en su contexto. Es en el interior de estas dependencias donde hay que distinguir las diferentes fuerzas de lectura,

milah, que designa la palabra y la circuncisión, intentando saber ya a quién amaba en el fondo Elie, de quién, «último rostro amado», había decidido recibir su nombre como absolución al final de una confesión sin verdad, por tu amor, para construir tu amor, para hacer lo que hago aquí por el amor que sentirías por Elie, *amore amoris tui facio istuc**, así *«el hecho de que este nombre no fuera inscrito [en el registro civil, como lo fueron los nombres hebreos de mi familia] (como si se hubiera querido ocultar, más aún que los demás nombres hebreos, colocados detrás de los otros), de que hubiera sido casi borrado, reprimido, significaba varias cosas mezcladas: en primer lugar, que se me quería ocultar como a un príncipe del que se disimula provisionalmente la filiación para conservarlo en vida (pienso*

y únicamente en su interior (que, por tanto, ya no es verdaderamente un interior) donde existe la menor posibilidad de resistencia ante lo que se lee. Se debe, hasta cierto punto, compartir el lenguaje de lo que se lee (esta afirmación nos obliga a hablar más adelante de la traducción), siempre fuera de contexto, siempre en contexto, so pena de prescindir de la identificación mínima necesaria para que haya lectura (OA, 119). Esta intrusión necesaria impide cualquier enfoque metalingüístico riguroso de la lectura de un texto: no puede haber una línea común indivisible entre lenguaje objeto y metalenguaje, del mismo modo que no puede haberla entre lenguaje ordinario y lenguaje filosófico (M, 389), pero ello no implica una confusión total, como podría temerse, sino un paso y una superposición que hay que negociar.

Aquí, por ejemplo, se afirmará que la imposibilidad de distinción tajante entre lenguaje objeto y metalenguaje implica, al mismo tiempo, que «no existe el metalenguaje» y que «no existe más que el metalenguaje»: no existe el fuera de texto, de modo que todo texto es un texto sobre un texto bajo un texto, sin una jerarquía establecida. El hecho de tener en cuenta esta situación debería influir en las prácticas corrientes de lectura: ya no

ahora, intentando explicarme este gesto [del que mis padres no me hablaron nunca, a propósito del cual no les pregunté nunca, dado que era algo secundario, que sólo ocupa aquí espacio debido al hilo que he decidido seguir], que un hermano murió pocos meses, menos de un año antes de que yo naciera, entre mi hermano mayor, René [Abraham] y yo. Se llamaba Paul Moïse), para conservarlo en vida hasta el día en que su realeza pudiera [...] ejercerse a plena luz, sin peligro para la preciosa semilla; después, que yo no debía llevar abiertamente ningún signo judío» (23-12-76).

* «Es por amor a tu amor por lo que hago [este relato]» (XI, I, 1).

se podría esperar que una teoría pueda dominar sobre una práctica, de lectura o de escritur. Si se ha descalificado cualquier lectura que pretenda salir del texto para expresar su significado último, se debe reconocer que toda teoría es otro texto en una red inestable de textos en la que cada uno de ellos contiene la huella de todos los demás; por consiguiente, si no se hace, por ejemplo, una lectura psicoanalítica de Rousseau es, en parte, porque el psicoanálisis se inscribe en la misma red que Rousseau y nosotros (GR, 230).

Pero, aunque se planteen estas dudas sobre las distinciones entre texto y contexto, por un lado, y lenguaje objeto y metalenguaje, por otro, no se reduce todo a un solo texto homogéneo: por el contrario, se multiplican las diferencias en el interior del texto cuya unidad y cuyos límites no existían más que en virtud del contexto que supuestamente lo rodeaba. Ahora se afirmará que el contexto está ya señalado en el texto, el lenguaje objeto infiltrado ya por el metalenguaje: en esta medida debe ser posible buscar, hasta cierto punto, los recursos de lectura «en» el texto que se lee. Se reconoce así que ningún texto es homogéneo, que todo texto propone su propia lectura e incluso una institución para garantizarla (DP, 422), pero que, al hacerlo, debe desaprovechar re-

18 La escara, oh celos míos, y mientras no os haya comprendido, es decir, suturado, oh celos, como la costra se cierra sobre la sangre para que se reconstruya la piel, mientras no sepa de dónde explotáis, celos, de dónde exponéis el interior de mi cuerpo, quemado en carne viva, o peor, retorciéndolo de dolor como ese rostro que, desde hace tres días (28-6-89), se paraliza en una mueca horrible, el gesto de mi lucidez, el ojo izquierdo abierto y fijo bajo el efecto de un virus sobre el que afirmaba, hace varios meses*, recordando que ése era el único objeto de mi trabajo, «el virus no tiene edad», y hablaba del virus informático tanto como del virus del sida, y mientras no escriba un tratado que señale el ori-

cursos que muy bien pueden perturbar e incluso contradecir dicha lectura. Nuestro instrumento para leer el capítulo del *Curso* de Saussure que se refiere explícitamente a la escritura será la doctrina del propio Saussure, que define la lengua en términos de diferencias. O bien diremos que ciertas frases de Rousseau intentan fijar el sentido de otras de sus frases, lo cual no impide que estas últimas se ofrezcan a la posibilidad de otras interpretaciones (GR, 434; cfr. D, 108-109); o bien encontraremos, en la *chora* platónica, con qué desbordar los límites del platonismo (D, 185-186; CH, *passim*). Más en general, vemos que el término «suplemento» en Rousseau funciona, más allá de la interpretación que de él da el propio Rousseau, de una manera que permite describir la misma textualidad que contiene dicho término (GR, 233); que las palabras «blanco» y «pliegue» en Mallarmé no son solamente unos temas entre otros, sino que describen la propia posibilidad de lo que se denomina un tema en general, y cómo ese «tema» puede dar a lo temático su carácter como tal (D, 257-317 *passim*). En general, Derrida saca sus instrumentos de lectura de los textos que lee, extrae términos que después vuelve a depositar en el propio texto que permiten leer. Digamos que hay términos que demuestran tener una tendencia

gen y el final de mis celos, *De l'indubitable fondement ou le cogito de ma jalousie*, o *Les Confessions d'une mère*, habré desperdiciado mi vida, no habré escrito nada, adiós a la salvación, parálisis facial incurable, máscara, hipocresía, perjurio insondable, gafas negras, agua que cae de la boca, cólera de enfermo, multiplicación de las escaras sobre el cuerpo de la madre, igual que sobre el mío, de la cosa y las palabras, me gustan demasiado las palabras porque no poseo lengua propia, sólo falsas escaras, falsos focos *(eskhara)*, esas costras negruzcas y purulentas que se forman alrededor de las llagas sobre el cuerpo de mi madre, bajo sus talones, luego sobre el hueso sacro y las caderas, numerosas, vivas, hormigueantes de homonimias, todas esas escaras, fuegos

metalingüística (aunque, sin duda, ningún término carece completamente de ella) respecto al (con)texto «en» el que se encuentran y, por tanto, también respecto a otros textos (ya sabemos que un texto no es una entidad cerrada sobre sí misma). El movimiento «meta-» de tales términos no es una pura fuerza de elevación (ya sabemos que no hay fuerza pura), sino que mantiene siempre la tensión con una fuerza de adhesión al contexto concreto (porque aquí hablamos siempre de contexto): rebajamos estos términos que aspiran a las alturas metalingüísticas replegándolos sobre su texto de origen que, no obstante, es legible sólo en la medida en que existe dicha aspiración. En un contexto de decapitación diremos (de manera más o menos metalingüística) que se decapita el lenguaje (D, 204; GL, 19b; 84b; 132b; POS, 62); en un contexto de relación o de constricción, se hablará de banda y contrabanda (CP, 370; GL, *passim;* PAR, 215 [en la banda inferior]; SI, 119-122); en un contexto de sustitución, de suplementariedad (GR, 203 *sq.*), etc. Por definición, una lista así no tiene fin. Por la misma tendencia «meta-», cada término de esta lista tiene vocación (frustrada: la erección cae, afirmará *Glas*, entre otros textos [ED, 273; EP, 84; GL, 157b *sq.*; SI, 48]) de dominar y dar nombre a toda la lista, a la que acabará fatalmente

de altar para dioses y sacrificios, braseros, fuego de vivac, sexo de mujer, la propia escara de la palabra que engendra una enorme familia de bastardos etimológicos, de progenituras que cambian de nombre y cuya escara homónima, la escuadra del blasón cuadrado, produce genealogías en abismo de las que no abusaré, pero no voy a terminar sin anotar la relación con la cicatriz inglesa, *scar*, o con el corte del alto alemán, *scar*, la escatología de mi circuncisión, porque ese término envejecido, la escara procedente de *scar*, significa la explosión, la violencia de la fractura por vanguardia (porque, más allá de todos los usos anticuados de esta contraseña, nunca me han perdonado que sea el escatologista más avanzado, la última vanguardia que cuenta, dado que

por volver. Siempre se puede elaborar una lista de ejemplos de esta estructura o de estos hechos e intentar encontrar un nombre supremo para el conjunto: más tarde se intentará el nombre «cuasi trascendentalidad» que sin embargo, por la influencia de una lógica que llamaremos de «no más», no dominará a los otros, sino que se añadirá a la lista, que así adquiere un suplemento suplementario, etc. (Que no engañe el «etc.» de aquí y de más arriba: no se trata del «y así sucesivamente» de Wittgenstein, en el contexto de la elucidación del concepto de norma y de su dominio; intentemos decir, por el momento, que la serie se produce de forma maquinal pero no mecánica, que probablemente se desarrolla con arreglo a la ley, no sencillamente con arreglo a la norma.)

Se podría sospechar aquí que existe una especie de fetichismo del significante: se coleccionan, por ejemplo, todas las apariciones del significante «suplemento» en Rousseau para hacerles expresar siempre la misma cosa, al margen del contexto y de su sentido patente. Pero se verá que lo que sucede aquí es más poderoso que la lógica recibida del fetiche, que sólo se elabora en relación con una cosa soñada (aquí, un sentido, un significado, determinado, si es preciso, por el contexto) de la que ya

el *escart*, otra palabra, expresa el avance del escolar sobre el adversario en el juego del marro), si muero antes que mi madre o G., *nam etsi descendero in infernum, ades***, ¿me habré adelantado muriendo o sobreviviendo, faltando siempre a un compromiso porque *«yo ya no les pertenecía desde el día de mi nacimiento, y ello unido a ese doble sentimiento que siempre me ha precedido: estaba, a la vez, excluido e infinita, secretamente preferido por mi familia, que me había perdido desde el principio por amor, y de ahí una serie de rupturas sin romper con ella, la imposibilidad garantizada, desde el principio del matrimonio endogámico y finalmente, tras el debate que es necesario relatar, la no circuncisión de mis hijos. Sin embargo, el profeta Elías es el guardián de la circuncisión»* (23-12-76)?

se ha dudado. Por otro lado, que no exista significado no implica que se sitúen todos los significantes en el mismo plano; hay que respetar los efectos del significado, de lo que se presenta como significado (GR, 229): y, como ya se han trastocado los límites que separan un texto de su contexto, la presencia de tal o cual significante «en» un texto no es un criterio determinante para este tipo de lectura, en la medida en que la oposición entre ausencia y presencia ha quedado interrumpida por lo que ya hemos afirmado acerca de la huella. El lugar de un significante concreto puede dibujarse como un hueco en un texto, sin que figure explícitamente en él (D, 148-149), y la ausencia específica de tal o cual significante (por ejemplo, la palabra «himen» en un texto de Mallarmé) no cambiaría radicalmente nuestra lectura (D, 249-250): todo lo que se ha explicado sobre el signo implica que, si esta lectura dependiera de la presencia de este o aquel significante, no habríamos podido escapar del logocentrismo, y de dichos significantes se derivarían otros tantos significados. Tampoco se busca ninguna riqueza o ambigüedad semántica en los términos así privilegiados, sino un acceso poco costoso al trabajo sintáctico, tal como se deduce ya del rechazo a una lingüística de la palabra (cfr. D, 282-283). Se dirá que, de

* «Rhétorique de la drogue», en *Autrement, L'Esprit des drogues*, núm. 106, abril de 1989, pág. 213.

** «Porque, incluso *si desciendo a los infiernos, tú estás allí*» (1, II, 2).

19 *«He llevado, pues, sin llevarlo, sin que nunca se haya escrito»* (23-12-76), el nombre del profeta Elías, Elijah en inglés, que lleva al recién nacido sobre sus rodillas, antes del sacrificio aún innombrable, y he tenido que llevarme a mí mismo, y el puerto imposible de este traslado, sin orilla y sin cabeza, está escrito en todas partes, para quien sepa

este modo, abrimos la posibilidad de hacer lecturas arbitrarias, de cualquier cosa; ya hemos esbozado una respuesta a tales temores, y ahora añadiremos que una lectura totalmente programada contra el riesgo de arbitrariedad no sería una lectura, y hay que subrayar ese dato. Pero también, más sencillamente, que las lecturas que hace Derrida no dan nunca la impresión de ser arbitrarias, y habrá que preguntarse por qué (cfr. EP, 60; GR, 227; PS, 188).

ADEMÁS

Corremos el riesgo, pero es inevitable, de reforzar la concepción recibida que ve en Derrida a un filósofo del lenguaje que, además, tiene la inmodesta pretensión de absorber todo dentro de ese lenguaje. Se acepta sin esfuerzo el lugar central concedido al lenguaje por la filosofía moderna: así, se afirmará que no existe pensamiento sin lenguaje, que nuestra percepción del mundo no sería la que es sin el lenguaje, que no existiría verdaderamente el deseo sin el lenguaje, etc. Pero, para decirlo, hay que admitir que el lenguaje posee una presencia, que está frente a un mundo que, en cierto modo, configura,

leer y se interese por el comportamiento de una ferencia, de lo que precede y rodea en preferencia, referencia, transferencia, diferencia, así me conduje yo hacia el nombre oculto, nunca inscrito en el registro civil, el mismo nombre que el de mi tío paterno Eugène Eliahou Derrida, que debió de sostenerme en brazos en el momento del acontecimiento sin memoria, porque son los recuerdos de una amnesia sobre los que preguntas por qué *«me dispongo a escribirlos, en este libro de "circuncisión" soñado después de la muerte de mi padre (1970) y los acontecimientos que se sucedieron, deliberadamente proyectado después de* Glas *pero nunca empezado, sin duda trasladado, desde siempre, a este submundo de cicatrices, escaras, llagas y canibalismo, de alianza de sangre que gotea*

pero que está ahí, en frente, que es real, etc. Sin embargo, he aquí que Derrida, arrebatado por la importancia del lenguaje, niega precisamente tal situación y convierte a ese mundo (que, como tal, debe ser mudo) en una parte del lenguaje, del texto; nos encontramos, curiosamente, de vuelta en el gran libro del mundo medieval que no tiene más remedio que suponer un Dios autor. ¿Cómo conformarnos con permanecer encerrados así en una biblioteca, estudiando a viejos filósofos que además, en su mayor parte, nos animan a plantar los libros y salir a hacer alguna otra cosa?

Este tipo de objeción adopta normalmente dos formas complementarias, una más epistemológica y otra más política.

En su primera forma, se acusa a Derrida de reforzar el error fundamental de Saussure, que consistiría, una vez comprobada la arbitrariedad del signo, en abandonar el referente en beneficio de un sistema cerrado de signos que no remiten más que a otros signos, sin llegar nunca a dicho referente. De ahí al idealismo no habría más que un paso, que Saussure da cuando se concentra en la lengua y no en el habla, único lugar de intercambio concreto entre lenguaje y mundo, y en la sincronía en vez de la diacronía. Al hacerlo, abstrae el signo de su empleo es-

y que el mohel, *a veces encargado de la matanza ritual, chupa llegado el caso, igual que la madre, aquí o allá, come la piel del prepucio y el chico, en otro lugar, la de la escisión»* (23-12-76), y heme aquí hoy (29-6-89), telefoneando a G. como si fuera Dios, una hora antes de deslizar mi cuerpo tendido de espaldas en la cápsula sepulcral de un escáner de Neuilly, para contarle lo que estoy escribiendo en su contra y anunciarle que, desde hace varios días, mi rostro está desfigurado por una parálisis facial que mantiene mi ojo izquierdo permanentemente abierto, como un cíclope con ojo de cristal, vigilancia imperturbable del muerto, el párpado estirado por el trazo vertical de una cicatriz interna, *an invisible scar*, le digo, y la boca torcida, de la que cae un poco de

pecífico en la interlocución dialogística concreta, su única realidad (resumimos la crítica planteada por Volosinov, que aceptamos hasta cierto punto). Lo que es más, esta teoría nos impediría enunciar jamás una verdad sobre el mundo porque todo enunciado, según la doctrina de Saussure, se basa en referencias infinitas a otros enunciados que, a su vez, no hacen sino remitir a otros enunciados. Sin poderse detener en algún sitio, es difícil ver cómo se puede poseer sentido o verdad. Allí donde un pensamiento como el de Frege, con su fecunda distinción entre sentido y referencia (o denotación), permite un análisis del sentido, rico y nada ingenuo o positivista, sin perder por ello la posibilidad de una referencia objetiva al mundo, un pensamiento de tipo saussuriano, al encerrarnos en el círculo de los signos, conduce inevitablemente a una esterilidad desconsoladora para la filosofía, que se traduce en la irresponsabilidad de los juegos literarios.

Segunda forma de la objeción: en esta imposibilidad de captar el mundo, ¿cómo proyectar una política que tenga en cuenta la verdad? Un proyecto político debe estar enraizado en una descripción del mundo cuya verdad pretende afirmar, y prever o determinar la llegada de un mundo más justo en el que, de todas formas, habría que

agua al mentón cuando bebo, que me recuerda a mi madre cada vez que, sosteniendo con una mano su cabeza, vierto el agua en su boca, más que beberla ella, *ecce ubi sum! flete mecum, et pro mē flete**, porque, a semejanza de SA, no me agradan más que las lágrimas, no amo ni hablo sino a través de ellas, aunque haya que evitarlas, según ordena, ante la muerte de una madre, por ellas telefonearía, más bien, *restat uoluptas oculorum istorum carnis meae, de qua loquor confessiones, quas audiant aures templi tui*, lo que SA no dice nunca de la *concupiscentia oculorum***, sin contar con la prima del placer, el añadido de la máquina óptica que viene a «explorar» el más allá de una inmediatez sensible, como yo desearía barrer todos

ser capaces de juzgar la veracidad del enunciado que declare a ese mundo más justo que el anterior. Creer en la posibilidad de decir la verdad a propósito del «cómo es» no garantiza una buena política, por supuesto, pero es difícil ver cómo se puede combatir contra la mala sin esa creencia. En la medida en que Derrida, al hacer más radical la doctrina de Saussure en sus aspectos menos claros, se priva de los medios para dar fundamento a una verdad, es decir, a cualquier conocimiento, no puede sino fomentar el escepticismo, el relativismo y el quietismo, y no ve, aparentemente, que el propio enunciado de su proposición conduce a la contradicción inmediata, dado que dicho enunciado pretendía ser una verdad.

Advirtamos, para empezar, que Derrida se defiende explícitamente de todo escepticismo o relativismo (LI, 252), habla gustoso de responsabilidad (ED, 118; DP, 397-438; 461-498) y se defiende también de cualquier lingüisticismo, hasta el punto de dudar que todo pensamiento tenga que ver con el lenguaje (ED, 54-55 n1). Desde luego, no basta con mencionar estos fragmentos, que siempre pueden tener valor de negación, más que de refutación: pero vamos a demostrar que, si bien el pensamiento de Saussure concede un impulso innegable a la idea de la *diferenzia*, ésta no está en absoluto unida

los perjurios de mi memoria («Querida señora, le solicito un examen de la trayectoria del nervio facial izquierdo»), las lágrimas, piensan los humanistas crédulos, son algo imposible para las máquinas, intentad hacer llorar a un escáner, *How wisely Nature did decree, With the same eyes to weep and see! [...] For others too can see, or sleep, But only human eyes can weep****, la gran necedad (rictus hacia la derecha).

* «¡He aquí donde estoy! Llorad conmigo y llorad por mí» (X, XXXIII, 50).

** «Queda la voluptuosidad de esos ojos de mi carne. Hablo aquí de ello para hacer que oigan estas confesiones los oídos de

a aquél, hasta el punto de que, en realidad, Derrida da menos importancia al lenguaje que aquellos que le reprochan el quedarse encerrado en él. Ya hemos visto que el motivo de la diferencia en Saussure tiende a anular las distinciones fundamentales propuestas por su doctrina: esta anulación, que llega hasta el signo y, por tanto, su distinción con el referente, hace bastante plausible la idea de que Derrida estaría, en el fondo, más cerca de Frege (del que no habla casi nunca) que de Saussure. Pero un examen rápido mostraría que la distinción de base, propuesta por Frege, entre sentido y referencia (o denotación) está también desconstruida en el pensamiento de Derrida por la generalización y reinscripción, no del sentido como podríamos creer, sino de la referencia (LI, 252 *sq.*), bajo el aspecto generalizado de *remisión* (más adelante veremos que ocurre con la remisión que quizá precede a esta remisión [PS, 109-143]). Dicha remisión, que no es más que una consecuencia de lo que afirmábamos anteriormente de la huella, es la raíz común de las remisiones internas del lenguaje, que constituyen el sentido, y de la referencia «propiamente dicha» que debe atravesar el abismo entre el lenguaje y el mundo. Se puede anunciar ya que cualquier filosofía que adopte mundo y lenguaje como dos reinos, separados

quienes constituyen tu templo [oídos fraternales y piadosos]...» (X, XXXIV, 51).

*** Marvell, *Eyes and Tears.*

20 El doctor dice: parálisis facial de origen «periférico», *period*, electromiograma y escáner, el espectro cruel de este ojo izquierdo que ya no parpadea, veo cómo destruye la simetría de mis rostros, me observa desde mi madre como perro de porcelana, como para anestesiar la visión del horror, porque, sin debilidad, tengo que describir la escara de mi vida, aún más irremediable que las de Ester (que también

por un abismo que hay que atravesar, cae presa, en el momento mismo de la supuesta travesía, dentro del círculo del dogmatismo y el relativismo que no es capaz de romper; de aquí se deduce, al menos:

— que hay que revisar todas las oposiciones que afectan a la pareja sujeto/objeto, partiendo de un *impulso* más radical;

— que se delimitan (si no se transgreden) todas las determinaciones del lenguaje (incluido el simbólico);

— que se pone en tela de juicio la definición de humanidad (en relación con la animalidad y con la divinidad), así como la de lo animado frente a lo inanimado y especialmente la de las máquinas, la *tekhne* en general;

— que no existe el fuera de texto.

EL NOMBRE PROPIO

— El nombre propio debería garantizar una cierta conexión entre lenguaje y mundo, en la medida en que debería designar a un individuo concreto, sin ambigüedad, sin necesidad de pasar por los circuitos de la significación. Incluso si aceptamos que la lengua está compuesta de diferencias y, por tanto, de huellas, parece que

se puede escribir sin h, como *[escarre/escharre]*), y si las suyas nos dan ahora la esperanza, la fatalidad de la mía, blasfemia en el nombre de dios, ojo extraordinario o único testigo de mis crímenes y perjurios, causa de ellos, yo perjuro como respiro, cuya multitud se derrama en las lágrimas, el amor y la oración que dirijo cada vez al único, y la sangre, *amore amoris tui facio istuc*, como haría un pequeño SA que pecaría, con más seguridad, tras la conversión, el dios de amor, el Único, que siempre ha sido más íntimo para Jackelie que para mí, que se me parece en la multiplicidad de amores sin compartir, compartiendo el sin compartir de las fidelidades absolutas, deseos sometidos a la traición por respeto al dominio categórico, tan bien que, ante

el nombre propio, que forma parte del lenguaje, señala directamente al individuo al que da nombre. Esta posibilidad de designación con nombre propio tiene que ser el verdadero prototipo del lenguaje y, como tal, puede determinar el telos de este último: por complicadas que se hayan vuelto nuestras necesidades en materia de lenguaje, el ideal regulador puede y debe seguir siendo el de dar nombre propio, incluso a la verdad misma, en última instancia (M, 276 *sq.*). Frege, por ejemplo, ya que lo mencionas, resuelve su distinción entre sentido y referencia concibiendo las frases como nombres propios de proposiciones que tienen siempre como referencia, bien un objeto que llamamos «verdadero», bien un objeto que llamamos «falso». Incluso si debiéramos aceptar lo que afirma Derrida de la lengua, ésta es una ocasión que se escapa a su famosa textualidad y que le da un fundamento que limita el exagerado alcance que él intenta atribuir a la *diferenzia*.

— No es errado ver en el nombre propio un desafío importante. Constituye precisamente la clave del logocentrismo. Pero no existe el nombre propio. Lo que designamos con el nombre común genérico «nombre propio» tiene que funcionar también en un sistema de diferencias: este o aquel nombre propio, y no otro, designa

dios o ante la ley que me ordena comparecer, vuelvo al polvo por amor, no sé más que engañar, engañarme, engañarte a ti una y otra vez, escara mía, celosa de sí misma, sin que sirva de nada que te diga la verdad para confesar, porque siempre se puede describir o hacer constar la verdad sin confesar, no tiene nada que ver, sin confesión pública ni arrepentimiento, pero, mientras no haya expuesto los detalles del contenido de cada uno de los perjurios, sin conformarme con el «digo que miento permanentemente a todo el mundo, lo confieso», no, mientras yo no permita ver y oír los detalles de cada uno de tales extravíos, y no lo haré jamás, todos los que tu curiosidad desea ver, saber, archivar, *alia forma temptationis multiplicius periculosa*

a este o aquel individuo, y no a otro, y se encuentra, por tanto, marcado por la huella de los demás en una clasificación (GL, 99b; 155a), aunque no sea más que de dos términos. Estamos ya en la escritura con los nombres propios. Para que exista un nombre verdaderamente propio, sería necesario que no hubiera más que un solo nombre propio, que entonces no sería ni siquiera un nombre, sino la pura llamada al otro puro, el vocativo absoluto (GR, 162-164; cfr. ED, 155; OA, 142-143), que ni siquiera llamaría, porque la llamada implica distancia y *diferenzia*, sino que se pronunciaría en presencia del otro que, entonces, no sería ni siquiera otro, etc. Lo que denominamos «nombre propio» es, pues, siempre impropio, y el acto de nombramiento que se desearía como origen y prototipo del lenguaje supone la escritura en el sentido amplio que da a tal palabra Derrida. El acto de nombrar violenta la presunta unidad que se supone que debe respetar, da existencia y la retira al mismo tiempo (ED, 107), el nombre propio borra el propio que anuncia (CP, 383), se rompe (GL, 41b) o se anula (GL, 232b), es la oportunidad de la lengua, destruida inmediatamente (GL, 264b): nombrar desnombra (PAR, 99), el nombre propio despoja, desapropia, expropia (CP, 379; 382) en lo que se llamará finalmente abismo de lo propio

[...] *curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata**, moriré, falsario, en el fondo de la sangre de la escara a cuatro tiempos de dios, *Es war Blut, es war, was du vergossen, Herr***, su ojo y su acto, el corpus infinito, mi *skizzolatría* en cuadernos, la llaga de la circuncisión en la que recobro el sentido, me recoge, cultiva y coloniza el infierno, esta escara es la esponja, G., *listen*, enjuga sin fin la sangre que exprime, y, cuando SA persigue el origen del mal y se acusa de no verlo *in ipsa inquisitione*, acusa y alaba a dios por ser esa madre monstruo, la mar infinita que contiene una esponja inmensa pero finita, advierte la diferencia, G., y para qué esponja lloran estas lágrimas, *tamquam si mare esset ubique et undique per inmensa infinitum*

o de lo único (EP, 95-96; PAR, 214; SI, 28); y si se quiere designar ese «origen» con el nombre de Dios, el mejor nombre propio, el más propio (OT, 27-28), se arrastra a Dios en la violencia de la diferencia (ED, 170), se le convierte en el nombre de quien me desposee de mí mismo (ED, 268-272), el nombre de la confusión originaria de los nombres, Babel (OA, 134 *sq.*; PS, 204 *sq.*; 218-219; UG, 38-41), Locuras (PS, 479). Ningún nombre propio que empiece así a verse adulterado por el común (OA, 143), a insinuarse en la lengua: lo que se va a llamar literatura. Lo veremos dentro de un instante: el nombre propio lleva la muerte de su portador mientras garantiza su vida y le da seguridad durante y sobre su vida (PS, 384).

— Dentro de un instante: sin embargo, hay instantes, «aquí y ahoras» anteriores a que la gran máquina de la *diferenzia* se ponga en marcha, puntos de origen absolutos hacia los que señala la verdad. Aceptemos que el nombre llamado propio está ya inmerso en un sistema de diferencias, llamemos a eso escritura, si quieres, e incluso, para adelantar lo que no vas a dejar de hacer en relación con la metáfora, aceptemos que nombre propio y sentido propio no se distinguen más que de forma secundaria sobre un fondo de impropiedad o metáfora

*solum mare et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen, plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex inmenso mari: sic creaturam tuam finitam****..., diagnosticas: *scarface*, el testigo perjuro del proceso de dios, el vidente monocular de su mal, el virus elegido por su esponja.

* «... otra forma de tentación, más compleja en sus peligros [...] vana curiosidad que se otorga el nombre de conocimiento y ciencia» (X, XXXV, 54).

** «Era sangre, es sangre lo que viertes, Señor», Celan, *Tenebrae*.

*** «[Y yo buscaba de dónde procede el mal, y buscaba mal,

originarias. Pero lo que hace que llamemos propios a los nombres propios tiene que depender de un elemento o un momento de propiedad, aunque no sea más que un abrir y cerrar de ojos, que tales nombres subrayan y conmemoran, como si dijéramos. ¿No sigue siendo cierto que «pienso, luego existo» es verdad cada vez que lo concibo o me lo digo a mí mismo en un aquí y ahora, y que, por encima o por debajo de los nombres que se me puedan dar, y que ya no serán verdaderamente propios, es la concreción de esta verdad lo que une lengua e incluso escritura a un instante fundador que precede a tu famoso texto? Mi nombre llamado propio me señala a mí mismo mi identidad, que se basa, en última instancia, en esos momentos de certeza irrefutable. O bien se basará el lenguaje en un indudable «sentido-estímulo» (Quine) que no impedirá, en absoluto, toda clase de vacilaciones y ambigüedades en esta situación límite que llamaremos de «traducción radical» pero que constituye, en cierto modo, la verdad del lenguaje. Para evitar el caos que alegremente llamas diseminación, hay que reconocer que tales momentos, señalados por los deícticos en general, sujetan el tejido del lenguaje a su otro, sin reducir ese otro al lenguaje...

y el mal que estaba] en mi propia búsqueda [no lo veía...] Era como un mar que se extendía por todas partes y de todos lados a través de la inmensidad, nada más que un mar infinito que tuviera en su seno una esponja tan grande como se quisiera, aunque finita: dicha esponja estaría claramente llena, en todas sus partes, del inmenso mar. Así tu creación acabada [la imagino llena de ti, el infinito]» (VII, V, 7).

— Tomemos, pues, estos deícticos. No poseen ningún privilegio particular, en este sentido. Para quien adopte la versión *cogito* de la objeción, que pretende marcar y sustraer un origen subjetivo a la deriva general, volvemos a encontrarnos con Husserl. Ya hemos visto todos los problemas planteados por su distinción entre expresión e indicación: Husserl está obligado a reconocer que un término como «yo» funciona como indicación en la interlocución, pero quiere, igual que tú, salvar la pureza de la expresión en el soliloquio. Pero podemos mostrar (VP, 105-108) que, como cualquier otro término, «yo» debe poder funcionar en ausencia de su objeto, y, como cualquier otro enunciado (ésa es la medida de su idealidad necesaria), «yo soy» debe poder ser comprendido en mi ausencia y después de mi muerte. Además, sólo teniendo en cuenta esto se hace posible un discurso sobre el ego trascendental, lo que demuestra una vez más el nexo que une lo trascendental a la finitud. El sentido, incluso de un enunciado como «yo soy», es perfectamente indiferente al hecho de que yo esté vivo o muerto, sea un ser humano o un robot. La posibilidad de que esté muerto es necesaria para el enunciado. Y si enlazamos, de forma un poco brutal, con Quine (pero quizá no haya que sorprenderse de encontrar un

21 Si tuviera el tiempo y el espacio a mi disposición, expondría este capítulo sublime sobre el origen del mal, la esponja inmensa y finita de SA, grande como una memoria, con todas las lágrimas abandonadas o reprimidas de las *Confesiones* en la muerte del amigo, el suyo, Paul o Koitchi, en la muerte de la madre, la suya, no sólo todos los paisajes marinos como el de Ostia, delante del cual se mantiene *ad quandam fenestram* con ella antes de su muerte, *illic apud Ostia Tiberina**, éxtasis entre el interior y el exterior, de la casa y el país, de la fuente y la desembocadura, del río y de nuestro Mediterráneo, en esa orilla de la introyección y la incorporación de la que ni el propio Dios, el día de su muerte, podrá liberarnos,

fondo de fenomenología impensada en la filosofía llamada analítica [LI, 79-80; 236]), afirmaremos que la identidad propia del *stimulus* en ese sentido, antes de que haya que decidir, en el ejemplo de Quine, si *Gavagai* debe traducirse por «conejo que pasa» o «paso de conejo», debe suponer la posibilidad de la repetición; y, en consecuencia, la posibilidad de una idealidad y, por tanto, también de diferencias, huellas y *diferenzia*, que por sí solas podrían justificar la suposición de que dos interlocutores (como el autóctono y el etnólogo en la fábula de la traducción radical) reciben el mismo *stimulus*, marcado por el deíctico en la pregunta del etnólogo «¿Cómo llama usted a eso?».

Tanto si se intenta comprobar desde el lado del sujeto como desde el lado del objeto, el paso a la lengua no supone un sentido previo que los signos, después, sólo tendrían que expresar, sino una cierta continuidad que aquí denominamos lo mismo (y que no es más que la *diferenzia* [M, 18]). Lo cual hace que, al referirse a un *stimulus* o a una presencia propia del sujeto, al final no se remita a una presencia fundamental en relación con la cual se podrían prever cómodamente todas las ambigüedades que se deseen, sino a otra red de huellas. Esta «continuidad» (que no está hecha más que de diferencias

---

pero también le mostraría al terminar el discurso sobre la esponja, en mi mismo estado, la mitad del rostro al otro lado de la vida, esperando morir antes que la madre, la que me precede, temiéndolo también y llorando la verdad inconfesable, en otras palabras, habréis terminado por comprender que una confesión no tiene nada que ver con la verdad, *talia volvebam pectore misero, ingravidato curis mordacissimis de timore mortis, et non inventa veritate***, después seguirían las huellas de sangre, la primera que recuerdo haber visto con mis ojos, fuera, dado que estuve y sigo estando ciego en mi séptimo u octavo día, que resulta ser el del nacimiento de mi madre, el 23 de julio, esa primera sangre que me llegó del sexo de una prima, Simone, de 7 u 8 años, el día en que el pedal de un



B. Gozzoli, *El éxtasis de San Agustín*. San Gimignano, iglesia de San Agustín.

y cesuras) no permite dar crédito a la idea de un abismo entre lenguaje y mundo o experiencia, ni tampoco, por ejemplo, entre espacio de lo legible y espacio de lo visible (PS, 106). Ello no impide reconocer todo tipo de diferencias entre estos campos, pero obliga a pensar que la huella es su posibilidad común.

Si el fundamento, garantizado por nombres propios y deícticos, se divide y complica de este modo, nos puede sorprender ver que Derrida, en su texto sobre Descartes, en el que se distancia de los análisis de Foucault, menciona, «antes» del enunciado del *cogito*, una experiencia instantánea, una «punta» (ED, 91) anterior a cualquier frase. ¿No es ése precisamente el tipo de fundamento sobre el que acabamos de mostrar dudas, prolongando la exposición posterior?

Advirtamos, en primer lugar, que el objetor aceptaba provisionalmente la necesidad de presentar la lengua en términos de *diferenzia*, y buscaba en el lenguaje huellas que no fueran simplemente huellas de huellas, sino que remitieran al final a un origen que se escaparía del texto, sin dejar de ser su base. Ese origen protegería el sistema contra la locura de la diseminación permanente. Ahora bien, en el planteamiento de Descartes, es precisamente la punta de la experiencia la que está «loca», por ser an-

patinete la penetró por accidente, *Verfall*, con la primera sensación figurada, esa simpatía álgica alrededor de mi sexo que me conduce a las toallas que mi madre dejaba caer, «señaladas» del rojo al marrón, en el bidé, coincidiendo, como muy tarde comprendí, con sus propios *«periods»*, pero hay que sincronizar los cuatro tiempos en la misma perífrasis, necesidad que he sentido en diversas ocasiones, como ésta, al inicio de los años 80: *«En relación con la singular división de esos cuatro epítomes, demasiado poco racional para que sea necesario desmentirla o complicarla, entrecortada, descubro el modelo cuaternario de un discurso paradisíaco de la «racionalidad» judía, que debe precisarse, etc.: 1.* Pshat, *la literalidad desnudada como un glande, 2.* R'Emez, *cripta, alegoría, secreto, palabra desviada, 3.* Drash, *la*

terior a la distinción metafísica entre razón y locura, y el enunciado que la inscribe en el lenguaje (aunque no sea más que para dirigirla al propio sujeto) es el que la conduce a la lógica y la razón. Que no nos engañe lo instantáneo de esta «punta» (ni tampoco una referencia semejante a «la energía viva del sentido» en un texto de esta época [ED, 13]): pese a ciertas apariencias, no se trata, precisamente, de un origen en sentido metafísico. Allí donde Descartes garantiza la propia presencia del sujeto, mediante el recurso no explicado al «después» de la frase que *expresa* el *cogito*, Derrida (y ésa es la razón, como habíamos anunciado, de que no se limite a aceptar la idea extendida según la cual pensamiento y lenguaje se superponen) demuestra que el *cogito* es válido, de una u otra forma, incluso si estoy loco (habría que decir también, incluso si estoy muerto, o si soy una máquina) y no puede precisamente, por tanto, dar fundamento a la certeza que se persigue. Es verdad que debemos aún preguntarnos sobre lo que aquí se concibe como «punta», es decir, la «experiencia» del *cogito* antes de su frase, y lo haremos más adelante hablando del don, pero hay que observar que, incluso aquí, esta lectura del *cogito* no ofrece una base más sencilla o más segura que la *diferenzia*, sino que extiende esa *diferenzia* mucho más allá

moralidad, la homilía, la elocuencia persuasiva y de púlpito, 4. Soud, *profundo, cabalístico... aunque el* PaRDeS *de esta división, y yo la llevo «en la sangre», no abarca el que se me impone, ello no impide una traducción laboriosa. [...] fue la última vez, el espejo a mi derecha, su izquierda, terror repentino ante el secreto que había que guardar, no saber ya formar letras y palabras, miedo a la inhibición absoluta por temor a traicionarse. [...] era como una colmena llena de secretos absorbidos, el sonido zumbante, los ruidos confundidos de cada abeja y, sin embargo, los alveolos casi reventando, las paredes en número infinito, teléfono interior.»*

* *«[*Estábamos solos, ella y yo, de pie, acodados*] en una ventana; [desde allí, el jardín interior de la casa en la que nos alojábamos se*

de los límites del lenguaje. Toda experiencia está compuesta sólo de huellas, y tanto si examinamos el sujeto como si examinamos el objeto, no encontraremos nada que sea anterior a la huella (M, 378). No se trata sólo de que los nombres propios y los deícticos no consigan denominar o indicar con propiedad algo que se escapa al lenguaje al mismo tiempo que lo fija en algún sitio, sino que la «realidad» designada con tal impropiedad no está presente en ninguna otra parte. Pero afirmar que nada es anterior a la huella es una proposición aparentemente imposible: convierte a la huella en un origen cuando, por definición, la huella, que es siempre huella de huella, no puede serlo. Hay que intentar comprender la necesidad de concebir un origen que no puede ser originario, y para ello hay que intentar comprender el tiempo.

Tiempo y finitud

Una nota del texto sobre Foucault y Descartes evoca al Dios de los racionalismos clásicos como nombre del único que puede conciliar verdad y temporalidad en el infinito positivo de la Razón. Si buscamos un

presentaba ante nuestros ojos:] era en Ostia, cerca de las bocas del Tíber [... allí reponíamos fuerzas para la travesía]» (IX, X, 23).

** *«Estos eran los pensamientos que giraban en mi corazón miserable, lleno de preocupaciones angustiosas, porque él temía la muerte y no había hallado la verdad»* (VII, V, 7).

22 Ojalá que muera pronto, lucho con tantos anticuerpos, la carrera contra la muerte se ha reanudado con más fuerza que nunca entre Esther y yo, cómo la quiero, y la *diferenzia* es que, si me voy antes que ella, no sabrá nada, ayer me reprendió en la Salpêtrière, sala Charcot, un neu-

fundamento seguro, en el sentido de la certeza subjetiva, debemos reconocer que dicha certeza se ve amenazada en todo momento por el olvido. La finitud nos condena al tiempo.

— Aceptemos la descripción que ha hecho hasta ahora. Usted intenta sencillamente reelaborar a Kant, formular las condiciones de posibilidad de toda experiencia para una conciencia limitada. Su *diferenzia* no es más que nuestra finitud con otro nombre, y no puede usted evitar proyectar un infinito o absoluto compensatorio, que llama texto o, de nuevo, *diferenzia*, para desorientarnos aún más.

— Es cierto que los términos «finito» e «infinito» funcionan de manera desconcertante en los textos de Derrida. Es difícil, por ejemplo, no concebir espontáneamente la *diferenzia* como un movimiento infinito, en teoría, al margen de que consideremos que ese infinito es «malo» («y así sucesivamente...») o la correcta totalización de equívocos en una especie de imagen negativa del saber absoluto de Hegel. Y, sin embargo, resulta que esta *diferenzia* infinita es finita (VP, 114), que su esencia excluye *a priori* el hecho de que se haga infinita (GR, 191; cfr. 206), que es la posibilidad de una experiencia de la finitud (PS, 561), pero que, pese a ello, la *diferenzia* no

rólogo de diagnóstico fácil, el suyo, el mío sobre él, que quería insinuar, como si yo no lo supiera, que esta «parálisis facial» «viral» a *frigore* «periférico» (!) era culpa mía, como si yo no buscase, antes que él y mucho mejor, sólo mis culpas, sin atreverme a preguntar si había oído hablar de un tal Charcot anterior a los escáneres, o de esas culturas donde las P.F., me asegura Jean, se consideran «auto»castigos por la transgresión de ciertas prohibiciones, especialmente del lugar mortuorio, cosa que yo hago durante todo el día, sin hablar de otros perjurios que me tuercen el rostro, lo dividen en dos, me vuelven estrábico en un ojo que casi no ve, porque un hombre que se acusa tanto de mentir debe estar enamorado de la verdad hasta llorar

se reduce a la finitud, no afirma de nuevo la muerte de Dios (GR, 99), por ejemplo.

Volvamos rápidamente a la demostración a propósito de Husserl. Tanto la presencia del objeto ideal como la presencia, ideal en sí misma, del ego trascendental en el presente dependen, por su propia idealidad, de la posibilidad de repetición. Esta repetición incluye necesariamente la posibilidad de mi muerte, es decir, de la finitud. Pero la idealidad sólo es pura si permite una repetición hasta el infinito: en la práctica estamos en la finitud, pero en teoría la idealidad implica el infinito. Y éste no aparece más que en lo finito: hemos visto que se comprende «yo soy» a partir de «estoy muerto». Dicha finitud está señalada en el enunciado del «yo» que idealmente, en el infinito, debería ser sustituible por una expresión objetiva: es lo mismo que intenta hacer el «yo» llamado «filosófico», y es la razón de que hayamos visto a Derrida insistir de forma inesperada en un momento «anterior» al enunciado del *cogito* que pone en marcha, ya en el empleo del signo «yo», la transformación del sujeto concreto en sujeto trascendental, aprovechándose de mi finitud para manifestarse y reduciendo mi muerte a la categoría de accidente empírico. Pero como infinito, aquí, implica repetición, algo que no ocurre fuera de la

por ella, pero no hay que fiarse, *non te amabam et fornicabar abs te*... «euge»*..., no se puede vivir sin la verdad pero no es lo que piensan confesar, no han entendido todavía nada, sobre todo esos a quienes veo en fila, *too late*, para hacerse circuncidar y autorizarse a hablar por los «Judíos», con ese «por» que hace reventar de risa, que resulta obsceno, tanto si es *en favor* como *en lugar* de los «Judíos», cuando los «propios» Judíos saben que no deben hablar por sí mismos, ¿es que yo lo hago?, *«ahora despegar delicadamente el anillo de carne alrededor de mi prepucio y pasarlo al dedo de la dama, conocéis la iconografía de Catalina de Siena, y si lo injerto, será la naturalización del sello simbólico o la condición de un pacto imborrable para el único filósofo, que yo sepa, que, admitido*

finitud, he ahí la complicación inextricable de lo finito y lo infinito en que nos hace pensar la *diferenzia*. Al insistir en la finitud, no se trata sencillamente de recordar la especulación filosófica sobre el aquí y ahora concreto; ésa es, más bien, la postura de las ciencias humanas. El movimiento que la filosofía conduce hasta el infinito para alcanzar el ideal no se ve imposibilitado por la demostración de que elude la finitud originaria que lo hace posible, porque no se ha podido comprobar dicha finitud más que haciendo que ese movimiento lo sea de derecho, bajo el nombre de repetición y posibilidad necesaria. Pero «hacer que sea de derecho» impide aquí precisamente la distinción habitual entre hecho y derecho, que no es otra que la que hay entre finito e infinito. No se puede simplemente, pues, llevar lo infinito a lo finito sin reconocer un movimiento de partida en lo finito, en su propia finitud. En el texto sobre Descartes, es lo que Derrida llama el proyecto (loco) de sobrepasar la totalidad para imaginarla: pero, desde el momento en que se ha demostrado que el infinito está proyectado en el mismo movimiento que la finitud, ya no se puede pensar en él verdaderamente como *telos, ni siquiera* alejado infinitamente, de tal movimiento, y la palabra «proyecto» resulta entonces insuficiente. (De ahí, también, la desconfian-

—más o menos— en la institución académica, autor de escritos más o menos legítimos sobre Platón, Agustín, Descartes, Rousseau, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Benjamin, Austin, ha osado describir su pene, tal como había prometido, de forma concisa y detallada, y como nunca se había osado, en el Renacimiento, pintar el pene circunciso de Cristo, bajo el pretexto increíble de que no había modelo, pero veamos, si yo no invento una lengua nueva (a través de la sencillez reencontrada), otro fluido, una nueva FRASE, habré malogrado este libro, lo cual no quiere decir que haya que empezar por ahí, al contrario, hay que arrastrarse en la vieja sintaxis, enredarse contigo, lector, hacia un idioma que al final sería imposible de volver a traducir a la lengua de los inicios, aprender una lengua desconocida, Elías, te llamo, derriba el muro, intercede por el

za de Derrida hacia la «Idea en el sentido kantiano» [OG, 150 *sq.*; VP, 8; 112 *sq.*]). Este «movimiento» de la *différance*, pues, no es más sencillo ni está más unido, sino que repliega constantemente lo infinito sobre lo finito sin poder nunca detenerse (porque no existe nada sin este movimiento, que «constituye» lo finito mientras lo sobrepasa), y no posee, en sentido estricto, una dirección (un sentido), porque ya no puede haber fuera de este movimiento nada que lo atraiga. Todo ello no puede dejar de revolucionar nuestras representaciones actuales de la historia y el tiempo. Pese a su evidente dificultad, este argumento no es esencialmente distinto del que se basaba en el contexto y el metalenguaje, y no puede sino repetir, de forma más o menos explícita, las razones que nos impiden otorgar una organización lineal y sencilla a esta exposición, y las que nos obligan a todos estos repliegues y repeticiones.

LA METÁFORA

Si la escritura de Derrida es difícil de incluir en el género «filosófico», es porque parece practicar la metáfora contra el concepto. No es que la metáfora sea, en sí, no

intercesor que soy yo, tú, por la tercera circuncisión anterior a la primera, no la segunda, la de Pascua en las llanuras de Jericó, «Hazte cuchillos de piedra y circuncídalos de nuevo» (24-12-76).

* «No te amaba y *fornicaba lejos de ti* [y mientras fornicaba resonaba por todas partes: *¡Adelante!*], *¡Adelante!* [Porque la amistad de este mundo es *una fornicación lejos de ti*, y se dice: *¡Adelante! ¡Adelante!* para avergonzar al hombre que no se comporta de ese modo. Y por ello, no, yo no lloraba]» (I, XIII, 21).

filosófica, sino que el concepto de «metáfora» desplegado por la filosofía (porque «metáfora» es el nombre de un concepto filosófico) se manifiesta dándole un lugar, aunque sea secundario, que evidentemente no posee en el texto de Derrida. Se puede, a la manera clásica, ilustrar las proposiciones conceptuales mediante metáforas, pero, en teoría, se debería poder decir lo que haya que decir en filosofía sin utilizarlas. De ahí, por ejemplo, en parte, el *topos* filosófico de la imperfección de las lenguas «naturales» y la necesidad de un lenguaje más claro y menos ambiguo, si es preciso una notación lógica «artificial». No es difícil ver por qué una tradición estructurada en torno al valor de la presencia desconfía de la metáfora, que habla de forma oblicua, aprovecha connotaciones laterales, insinúa cosas sin decirlas en realidad, sugiere ideas sin hacerlas explícitas. Si se encuentran, en efecto, muchas metáforas en los textos de filosofía, es porque, en principio, se pueden reducir a la categoría de adorno no esencial, que ayuda al lector a atravesar las duras páginas de argumentación conceptual, como desvío un poco arriesgado para mejor recuperar el sentido. (Así, por ejemplo, *Word and Object* de Quine está escrito en un estilo denso y pasablemente «literario», lleno de metáforas buscadas; pero el mismo libro propone me-

23 Vaya, recuerdo a Dios esta mañana, el nombre, una cita, una palabra de mi madre, no es que te busque, Dios mío, en un lugar determinable y para responder a la pregunta, *Sed ubi manes in memoria mea, domine, ubi illic manes? quale cubile fabricasti tibi? [...] tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneas in ea, sed in qua eius parte maneas, hoc considero**, etc., y no está hoy en mi voluntad, ni en mi poder, «sobrepasar», como lo deseó SA, *istam vim meam, quae memoria vocatur***, sino citar el nombre de Dios tal como lo oí quizá por primera vez, sin duda en boca de mi madre cuando rezaba, cada vez que me veía enfermo, sin duda muriéndome como su hijo antes de mí, como su hijo después de mí, y era casi siempre una

dios de reducir todas las proposiciones filosóficas a notaciones lógicas más formalizadas.) Esta posición secundaria de la metáfora respecto a una propiedad conceptual está relacionada, evidentemente, con valores de seriedad (cfr. LI, *passim*), responsabilidad, verdad, establecidos contra el juego seductor y, por tanto, irresponsable, contra el fingimiento de los artistas. Mientras la escritura artística permanece en su sitio, en la literatura, la filosofía la admira y utiliza sus ejemplos, e incluso reconoce que la intuición poética puede dar acceso visionario a una verdad que al filósofo le cuesta mucho trabajo alcanzar; pero, desde el momento en el que parece reclamar un privilegio *esencial*, como tal, en el pensamiento, se denuncia el peligro de irracionalidad y se refuerzan las fronteras.

Ahora bien, existe toda una tradición que, aun así, desearía conducir de nuevo la filosofía a su verdad olvidada en la metáfora. Es importante no equivocarse aquí, porque, a menudo, se ha asimilado al propio Derrida con esta tradición («artística»), cuando no pertenece a ella en absoluto. Sólo si aclaramos este punto podremos tener la esperanza de captar las relaciones de los textos de Derrida con textos literarios y la razón de que sus lecturas de Blanchot, Celan, Genet, Mallarmé

otitis, el tímpano, la oigo decir «gracias a Dios, a Dios gracias» cuando baja la temperatura, llorar al pronunciar tu nombre, en el camino del «bosquecillo», un verano, cuando un médico me había amenazado con una operación violenta y peligrosa, esa grave intervención que te dejaba entonces un orificio tras la oreja, y aquí mezclo el nombre de Dios con el origen de las lágrimas, el hijo todavía pueril, llorica y miedoso que yo era, el adolescente a quien, en el fondo, no le gustaba leer más que autores dados a las lágrimas, Rousseau, Nietzsche, Ponge, SA y algunos otros, ese niño al que los mayores disfrutaban haciendo llorar por una tontería, que siempre tenía que llorar por sí mismo con las lágrimas de su madre: «me quejo», «me doy

o Ponge no respondan a *ninguno* de los modelos normales de exégesis, comentario o interpretación, sobre todo a ninguno de los modelos (esencialmente filosóficos [cfr. ED, 47]) de crítica literaria, y podremos comprender que él no pretende, por ejemplo, una simple confirmación o ilustración de tesis que se desarrollarían con más propiedad en otra parte.

Esta otra tradición no sólo reivindica el derecho a la metáfora, sino que lleva la austera tradición conceptual a su propia verdad metafórica. Así, mostraremos que todos los conceptos filosóficos poseen raíces etimológicas en lo sensible, y que su empleo como conceptos no es posible sino a condición de olvidar el movimiento metafórico que los ha alejado de su sentido original y de olvidar ese olvido. El mundo inteligible de la metafísica no sería más que una transferencia analógica del mundo sensible de la física. De ese modo, al transcribir una frase filosófica en su «verdadero» sentido, su sentido original, se puede, por ejemplo, transformar la frase «El alma posee a Dios en la medida en que forma parte de lo absoluto» en «La inspiración se posa sobre aquel que brilla en el arbusto del don que recibe en lo que está totalmente desligado» (citado en M, 253). Esta transcripción da al discurso filosófico el aire de un mito oriental, des-

pena», «siento lástima de mí», «lloro», «lloro por mí»; pero, como otro, otro llorado por otro que llora, lloro desde mi madre por el niño a quien sustituyo, de ahí el otro sintáctico, y no gramatical, que está por inventar para hablar del nombre de Dios, que no es aquí ni del padre ni de la madre, ni del hijo ni del hermano ni de la hermana, y de esa sintaxis, que me llega lentamente como esperanza de una amenaza, tengo cada vez más miedo, como el niño miedoso que, hasta la pubertad, llamaba «Mamá, tengo miedo» todas las noches hasta que le dejaban dormir en un diván al lado de sus padres, miedo, hoy, de lo que acaba de ocurrirme a mitad de camino, en vísperas de los 59 años, con esta parálisis facial o esta enfermedad de Lyme

enmascara la impostura filosófica de no comprender que su *logos* no es más que un *mythos* («la mitología blanca») entre otros, por más que intente imponerlo arbitraria y violentamente como la Razón misma. El discurso filosófico, en su aparente seriedad, no estaría formado sino por metáforas olvidadas o usadas, una patraña especialmente gris y triste, engañada hasta el punto de proponerse como la auténtica verdad. Se ve todo lo tentadora que una lectura semejante puede ser para una crítica de la filosofía a partir de las ciencias humanas o de la literatura.

Derrida también menciona muy a menudo la etimología de los términos que lee o que emplea; escribe, por lo menos a veces, en un lenguaje que aprovecha giros inadmisibles para la filosofía, aunque sólo sea porque desafían cualquier intento de traducirlos, cuando la filosofía debería ser absolutamente traducible, en teoría. Y si la corriente de pensamiento de la que acabamos de hablar recurre a una concepción esencialmente simbolista del lenguaje (se toman palabras aisladas para reconducirlas a su sentido original, considerando su verdadero sentido natural), ¿no hemos visto cómo Derrida hablaba de un hacerse signo del símbolo (y no de arbitrariedad «a secas» [GR, 69]), lo cual parecería poder asociarse a la

que, cuando se vaya sin dejar huella visible, habrá tenido que cambiarme por dentro el rostro, porque ahora he cambiado de cara y mi madre no tiene nada que ver con él, no el rostro eterno de mi madre joven sino el suyo actual, sobre todo en los labios, ése es el acontecimiento, *unpredictable* para G. y para mí, en la escritura de una circonfesión por la agonía de mi madre, ilegible aquí pero acontecimiento inicial para escribirse incluso en mi cuerpo, la contracicatriz ejemplar que debemos aprender a leer sin verla, *«Kar: hacer en sánscrito, la cosa hecha como cosa sagrada, lo que ocurre en la circuncisión, lo que se hace, fuera del lenguaje, sin frase, el tiempo de un nombre propio, el resto es literatura...»* (1-8-81).

transcripción artística de la filosofía? ¿Qué es, sino negación, el hecho de que, al responder a Ricoeur en «Le retrait de la métaphore» [«El retroceso de la metáfora»], Derrida rechace la asimilación que aquél hace de su descripción de la metáfora a la de esta tradición artística (PS, 68-74), o que, al anticipar dicha asimilación en la propia «La mythologie blanche» [«La mitología blanca»], declare que delimita, más que comparte, los presupuestos de esta tradición (M, 256)? Esta pregunta se complica más aún cuando se ve que Derrida, después de haber respondido de forma muy severa a Ricoeur, afirma que no se trata de defender una lectura exacta, literal y justa de su propio texto contra una lectura demasiado «metafórica» como la de aquél y que, por lo demás, no hay lectura literal, solamente diferencias de «capacidad trópica» (PS, 74). Nosotros, que parecemos esforzarnos por dar una lectura lo más literal posible de Derrida, no podemos evitar reconocer que aquí hay un problema.

El propósito de Derrida no es criticar la filosofía por su empleo de las metáforas, ni criticar a los críticos que hacen esa crítica, sino, como siempre, mostrar la complicidad fundamental que une aquí los dos campos. «La Mythologie blanche» ha desconcertado a sus lectores porque no se ha

* «Pero ¿dónde resides tú en mi memoria, Señor? ¿Dónde resides? ¿Qué habitación has preparado para ti? [¿Qué santuario has construido para ti?] Has otorgado a mi memoria el honor de residir en ella; pero en qué parte resides, eso es lo que me pregunto»... (X, XXV, 36).

** «... [Sobrepasaré incluso] este poder en mí que se llama memoria, [con la voluntad de alcanzarte por donde se te puede alcanzar...] (X, XVII, 26).

prestado suficiente atención a su estructura argumentativa: en resumen, no se ha leído de manera suficientemente filosófica, y ésa es la matriz de todas las malas lecturas de Derrida (ya se presenten en su pro o en su contra). Se decide, por adelantado, que él está *contra* la filosofía, o la razón, o el sentido, o el concepto, o Hegel y, por tanto, no se lee más que lo que puede acomodarse a esta hipótesis inicial. Habría que leer a Derrida, más bien, de manera *ultra*filosófica. En realidad, la mayor parte de «La Mythologie blanche» está afectada de un «como si» (es decir, una especie de giro metafórico) producido por un argumento formal casi al principio: se establece inmediatamente que no se podría dominar la filosofía o afirmar su verdad basándose en la metáfora, pero el resto del ensayo toma esta ley formal (que volveremos a establecer dentro de un instante) por una hipótesis provisional, para mejor rastrear su destino histórico. Esta estructura, en la que una ley deducida *a priori* y que posee todo el aire de una *tesis* (no hay fuera de texto, el nombre propio no es propio, en el origen está la repetición, la cosa se oculta siempre, etc.), se rodea de largas lecturas «históricas», algo que no es peculiar de este ensayo, sino que constituye el movimiento de la deconstrucción (cfr. también ES, 24; PAR, 256): la relación entre «tesis» y «lectura» no responde a un modelo de ilustración o ejemplificación, por razones que vamos a abordar lentamente; pero nuestra propia lectura, que empezaba por una representación de tesis aparentes, va a tener que plegarse a este movimiento e inclinarse, cada vez más, hacia lo histórico. Que este movimiento rodee aquí la pseudotesis (la

24 «Quid ergo amo, cum Deum meum amo? *Qué puedo hacer sino traducir esta pregunta de SA a mi idioma, en la misma frase, totalmente vacía e inmensa a la vez, el cambio de sentido o, más bien, de referencia, definiendo la única diferencia del «meum»: ¿Qué amo, a quién amo, qué amo por encima de todo? [...] soy el final del judaísmo»* (1981), de cierto judaísmo, que lo entiendan como quieran, el fuego con el que estoy jugando se ríe otra vez de mí, ya no soy el mismo desde la PF, cuyas huellas parecen borradas pese a que ya no puedo ser el mismo rostro, la misma *persona*, habría estado cerca de perder la cara, incapaz de mirar en el cristal el terror de la verdad, la disimetría de una vida en caricatura, el ojo izquierdo que ya no parpadea y te mira insensible,

atesis, según *La Carte postale* [CP, 277-291]) siguiente: (no) existe (más que) la deconstrucción.

He aquí, pues, la deducción formal, que ya se ha anunciado bajo el título «No hay más...». Todo intento de sobrepasar la metafísica recurriendo al concepto de metáfora tiene que fracasar, porque dicho concepto es esencialmente metafísico (M, 261; cfr. 274). Si se explica toda la filosofía a partir de este concepto, no se explica toda la filosofía, porque se retira el concepto de metáfora del objeto que se explica, precisamente para explicarlo, por lo que elude la explicación que parecía permitir. Sin embargo, de acuerdo con los criterios de este tipo de explicación, hay que admitir que «metáfora» es, en sí misma, una metáfora (cuyo «verdadero sentido» sería, por ejemplo, «transporte»), cosa que no puede hacerse so pena de privarse de la explicación que nos habíamos prometido, al volver a introducir en el campo que hay que explicar el concepto que supuestamente debe proporcionar esa explicación. «Metáfora», pues, falta en el campo y sobra en relación con el campo. Suplemento, casi trascendental. Ya no hay metáfora. Y si aceptamos que la idea de la huella hace imposible la pretensión de sustraer así un concepto solo, sin que arrastre a otros

sin el respiro de un *Augenblick*, la boca que dice la verdad de lado, desafiando diagnósticos o pronósticos, la desfiguración te recuerda que no vives tu rostro porque tienes demasiados lugares, apareces en más lugares de los necesarios, y la propia transgresión viola siempre un lugar, una línea infranqueable, que se hace cargo, se castiga, se paraliza con el golpe, y la topología aquí es y no es ya una figura y, si es una desfiguración, ése es el tropo con el que acabo de dar en plena cara por haber violado todos los lugares, lugares sagrados, lugares de culto, lugares de muertos, lugares de la retórica, lugares para vivir, todo lo que venero, no el acontecimiento imprevisible que he escrito, especialmente frases dispuestas a agrietar el programa geológico, no,

detrás (el concepto de concepto, por ejemplo), vemos que todo intento de este género debe ser vano. Digamos, de paso, que ésta es también la razón de que las ciencias humanas corran siempre el peligro de encontrarse más con el estorbo de la metafísica que de cualquier filosofía, pero es, al mismo tiempo, el *double bind* constitutivo de la filosofía, que no se deja comprender por otra cosa que no sea ella misma pero que no puede comprenderse por sí sola, puesto que no es más que el esfuerzo de hacerlo.

Hacemos, pues, como si esta ley formal (que vale para cualquier filosofema: la filosofía no puede comprender la totalidad de su campo con la ayuda de uno de los conceptos de ese campo, y ahí vemos de nuevo la relación de analogía con la ley de Gödel sobre lo indecidible) fuera simplemente una hipótesis, y emprendemos un largo paseo por los textos de la tradición para confirmarla. Eso es lo que hace que Derrida escriba largos textos en los que se aprende mucho sobre historia de la filosofía, en lugar de breves demostraciones lógicas. ¿Se trata sencillamente de una cuestión de gusto? ¿De formación disciplinaria? ¿Por qué no aceptar, por las buenas, la demostración lógica e intentar formular nuevos conceptos menos vulnerables?

es algo que ha pasado fuera del escrito que leéis, en mi cuerpo, si os parece mejor, esta conversión debía ser la sorpresa de un acontecimiento que me ha ocurrido a «mi mismo», que ya no soy el mismo, desde la madera con la que me caliento, es la «conversión» que reclamaba con mis votos o mis confesiones, se oían aunque vosotros permanecierais sordos, aunque yo no pudiera prever a qué me comprometían los votos de las confesiones, pero el hecho de que no sea algo descifrable aquí, sobre el papel, no significa en absoluto que sea ilegible la susodicha «conversión», debo aprender a leerla mientras mi madre esté aún viva, hoy, 23 de julio, es su 88° aniversario, debo enseñaros a que me enseñéis a leerme desde las compulsiones, 59 en total, que nos

Pero eso es exactamente lo que hacemos: no olvidemos lo que ya se ha dicho de la imposibilidad de inventar una nueva terminología convencional, la necesidad de la paleonimia. *Hay* que pasar por la historia de la filosofía precisamente porque los conceptos no son puras «X» designadas de forma arbitraria: lo que hemos denominado «hacerse signo» por parte del símbolo es muestra suficiente. No se puede estipular sencillamente un contenido para un concepto, si es verdad que se recibe la lengua como el derecho y si es verdad que no hay nunca «un» concepto. No se trata, por consiguiente, de elegir entre una concepción de la filosofía como sistema perfectamente sincrónico, contemporáneo de sí mismo, y una concepción historicista que tomaría cada término por separado para conducirlo a sus raíces y mostrar triunfalmente su origen metafórico: ya hemos complicado la oposición sincrónico/diacrónico lo bastante como para impedir semejante elección. Hay que intentar respetar a la vez la sistematicidad de una red de conceptos (Derrida lo hace en relación con lo que afirma Aristóteles de la metáfora) y la huella histórica que puede estar presente en cada uno de esos conceptos. Pasar por la historia de la filosofía, en su «como si», se hace tan necesario como la demostración formal que parecía ilustrar: lo

han agitado conjuntamente a nosotros, los elegidos de la desgracia, *non enim tantum auditoribus eorum, quorum e numero erat etiam is, in cuius domo aegrotaueram et conualueram, sed eius etiam, quos electos vocant**, aunque una circonfesión sea siempre algo simulado, con el síntoma considerado «real» como rostro, la conversión que sucede no debe dar ya miedo, como si me hubiera dicho: «Sé que eres inocente hasta el extremo de tus perjurios, quizá porque soy mujer, no sé si lo que te digo te hace bien o mal, no puedes ahorrarte tu tormento, tu ángel te protege, Elie.»

* «[En esta época, en Roma, me relacionaba aún con esos "santos", engañados y engañadores;] porque no me juntaba

que afirma Aristóteles sobre la metáfora, por ejemplo, no es sólo un ejemplo de la ley formal sino, en su aparente contingencia, parte integrante de lo que otorga su verdad a esta ley, a la que, a su vez, impregna de un «como si», un «casi». Así perturbamos las relaciones entre lo contingente y lo necesario, lo trascendental y lo empírico, de manera no historicista.

La metafísica concibe la metáfora como desvío, como paso del sentido por el peligro del sin sentido para volver a encontrarse en el concepto. El esquema de esta secundarización no es esencialmente distinto del que produce el signo, paso provisional del logos fuera de sí mismo para después volver. Así como hemos podido decir que el concepto metafísico del signo borra el signo, diremos lo mismo sobre el concepto metafísico de la metáfora: si se pretende, otra vez, anular de algún modo esa borradura, habrá que *sostener* signo y metáfora contra la eliminación inscrita en su propio concepto. De modo que conservamos el viejo nombre y nos apoyamos en un predicado aparentemente subalterno que describe, de hecho, la estructura general: por ejemplo, la escritura en la cuestión del signo. ¿Pero cuál sería en el caso de la metáfora? Sería la *catacresis*, nombre de una figura que no se puede reemplazar por un término más exacto, es decir, que es

solamente con sus oyentes, entre los cuales se encontraba también el anfitrión en cuya casa yo había caído enfermo y me había restablecido, sino incluso con aquellos a quienes llamaban los "elegidos"» (V, X, 18).

25 *Sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem**, la cuestión sigue vigente tras meses de interrupción, estamos en noviembre, hace casi un año que mi madre entró en su letargo, sus costras se cierran, qué salud, sigue sin reconocerme pero el otro día me sonrió, al menos sonrió a alguien y respondió, cuando le dije

una especie de sentido exacto que ya no es muy exacto: pero resultaría que, en este sentido, todos los términos fundadores de la filosofía serían catacresis (incluidos «término» y «fundación»): la palabra «concepto» sería una catacresis, por ejemplo. Ello implica la posibilidad de una inexactitud que no es imaginable con arreglo a las ideas de sustitución que rigen el concepto de metáfora.

Podría parecer que la teoría de la metáfora de Donald Davidson escapa a esta caracterización. Efectivamente, de acuerdo con Davidson, no existe un «sentido metafórico» que se oponga a un «sentido exacto». Por definición, cuando hay un sentido se puede expresar exactamente, mediante proposiciones. Las metáforas no poseen *otro* sentido que el literal (el único sentido) expresado en el enunciado, pero la incongruencia, el carácter contradictorio o la evidente falsedad de la referencia en el uso de tales enunciados indican que no deben tomarse en el sentido de su sentido. Cuando existe algo distinto a las proposiciones que se pueden formular en los enunciados metafóricos, no se trata ya de un sentido, en absoluto, sino de otra cosa que podríamos llamar el tono, por ejemplo. Por definición, no hace falta comprender el tono, sino ser sensible a él: la crítica literaria puede ayudarnos a serlo, pero eso no es competencia de la filosofía. Junto al aspecto aún expresivista de la descripción que Davidson

«ves, aquí estoy», «Ah, estás ahí», sigue sin saber quién está ahí, si vivirá todavía si es que yo llego, antes de que acabe este año si sobrevivo, al final de mis 59 períodos, 59 respiraciones, 59 conmociones, 59 compulsiones a cuatro tiempos, cada una un *cogito* agustiniano que afirma *yo existo* a partir del *manduco bibo*, ya estoy muerto, es el origen de las lágrimas, lloro por mí, me lamento desde mi madre que se lamenta por mí, me lamento por mi madre, me doy pena, llora por mí, quién llora por mí, una sintaxis aún por inventar, ni la del padre ni la de la madre ni la mía, sino qué trinidad, sino una granada de compulsión, porque yo había prometido a Dios no volver a escribir nunca más que obligado por el más incoercible de los impulsos, la doble condición, real-

hace del sentido en general (y que quizá no es esencial), se advertirá que la sencillez de su solución al problema de la metáfora no cede un ápice en la exigencia tradicional filosófica pero limita extraordinariamente el terreno del sentido y, al mismo tiempo, el de la dependencia filosófica, y lo reduce al sentido proposicional, únicamente. Dentro del vasto campo del lenguaje, la filosofía se atrincheraría en un pequeño recinto lógico y dejaría su jurisdicción tradicional sobre todo el campo a la pluralidad de disciplinas que pueden hacerse cargo de él. Desde este punto de vista, la empresa de Derrida estaría aún más ligada a los fundamentos y las exigencias clásicas de la filosofía, por más que se esfuerce interminablemente en demostrar su imposibilidad. Y, en tal caso, Davidson podría presumir de haber podido escapar de la filosofía, de haberse desprendido de ella, mejor que Derrida: habría que demostrar después que desprenderse de ella es, precisamente, la operación filosófica por excelencia.

Así, pues, si el concepto metafísico de la metáfora se destruye para recuperarse en lo exacto y en el concepto, sería necesaria otra manera de concebir su carácter secundario o su borradura. Esta vez generalizamos en el otro sentido: si la metafísica afirma que toda metáfora se basa en un concepto, diremos que todo concepto es sólo una «metáfora» llevada al límite señalado por la catacresis. Así como la generalización del término escritura

mente, de lo peor y lo mejor en literatura, pero es lo que siempre has hecho, responde Dios, y yo contesto, sí, pero, de todas formas, más o menos, precisaría mi padre, que debió de ver la cosa cuando su hermano Eugène Eliahou me tenía sobre sus rodillas, su hermano Elie, es decir, yo, ya «teniéndome a mí mismo sobre las rodillas, en mis brazos, estoy sentado en la silla alta y sostiene el cojín de terciopelo, el pequeño Jackie grita, alzando las manos, alucinación, soy el tío Eugène Eliahou y veo a Jackie, ya lleva este nombre y no el otro, nació un 15 de julio en esta casa», no en la calle Saint-Augustin, en la ciudad, donde viví con mis padres hasta la edad de 4 años salvo en verano, lo he recordado hace algunos meses, en plena parálisis facial, conducía por París,

obligaba a una reinscripción de su concepto más allá de su oposición frente a la voz, la generalización de la metáfora acaba con su oposición frente a lo exacto y, por consiguiente, no podemos ya pretender dar al resultado de esta operación un nombre exacto, aunque sea el nombre «metáfora». Tendríamos, pues, una «(cuasi)-metaforicidad» original que produciría efectos de exactitud y efectos de metáfora. No se trata más que de la escritura, lo cual nos ayuda a explicar la paradoja de que, en su sentido exacto, la escritura sea sistemáticamente despreciada por la tradición y, en un sentido metafórico, pueda ser ensalzada: pero ahora que se ha complicado el presunto «sentido exacto» de la escritura, eliminando su oposición frente a la voz, comprendemos que dicho sentido exacto no es más que la propia metaforicidad (GR, 27-30; cfr. MEM, 107).

El inconsciente

Hemos partido del signo lingüístico para empezar a desplegar un pensamiento que va a desbordar, cada vez más, el marco de la lingüística. Si la lingüística ha parecido un buen medio de poner en tela de juicio la

cerca de la Ópera, y descubrí esa otra calle Saint-Augustin, la homónima de la de Argel donde mis padres vivieron durante 9 años tras su matrimonio, mi hermano mayor, René, nació allí, Paul-Moïse, al que sustituí, nació y murió allí antes de mí, a los pocos meses, lo he recordado después de haber escrito todo lo anterior siguiendo la huella de SA, las únicas «imágenes», muy vagas, que conservo de mi primera infancia proceden de la calle Saint-Augustin, un vestíbulo oscuro, una tienda en la parte baja de la casa, allí volvimos después del verano de la *«partida de póker, noche cálida de vacaciones, soy también el mohel, mi matarife, escribo con una hoja afilada, si no sangra el libro habrá fracasado, no necesariamente el libro hecho, que los otros pueden evaluar en el mercado,*

metafísica de la presencia, es por una serie de motivos que se pueden formular rápidamente. En la medida en que la metafísica, según indica Heidegger, está supeditada a la pregunta, olvidada, sobre el sentido del ser, y en parte, por tanto, a la comprensión previa de la *palabra* «ser», y en la medida en que la lingüística, al menos en ciertas de sus corrientes, cuestiona la unidad de la palabra en general, incluida la de la palabra «ser», la segunda debe, en principio, poder eludir una posición regional, sometida a una ontología fundamental, para exceder todo lo que impone esta comprensión previa e indicar, por consiguiente, cierta salida de la metafísica (GR, 35; cfr. M, 244-246). Pero no es que la lingüística se escape sin más, y un intento de reducir los problemas filosóficos a cuestiones de lenguaje corre siempre el riesgo, como muestra Derrida a propósito de Benveniste, de volver a caer en la metafísica por la propia prisa en salir (M, 211-246).

En la *Grammatologie*, Derrida señala que se puede esperar la posibilidad de una «penetración» semejante para el psicoanálisis. En realidad, esta afirmación es menos sorprendente, a primera vista, porque hemos adquirido, en cierto modo, la costumbre de ver en la hipótesis del inconsciente freudiano una forma, inmediata y sin

sino la autocirugía, mi padre observa, pero ¿dónde está mi hermano, y mi madre? Sin duda en la habitación de al lado con las mujeres, ha perdido un hijo hace menos de dos años, apenas algo mayor que yo» (24-12-76).

* «[Creía todavía, en efecto, que no somos nosotros los que pecamos, sino que peca no sé qué otra naturaleza dentro de nosotros...] pero me gustaba excusarme para acusar a alguien distinto que había estado conmigo sin ser yo... [...aún no habías colocado *una custodia en mi boca ni una puerta de contención alrededor de mis labios (custodiam ori meo et ostium continentiae circum labia mea)* [...]. Y ésa es la razón de que aún estuviera en compañía *de sus elegidos*]» (V, X, 18).

retorno, de poner en tela de juicio cualquier presencia de la conciencia reflectante, tal como querría establecer la filosofía cartesiana o husserliana. No es casualidad que, en un momento decisivo de la lectura de Husserl, la *Nachträglichkeit* freudiana —que sería el verdadero descubrimiento de Freud (ED, 303; 314)— venga a apoyar una concepción del tiempo que ya no estaría dominada por el privilegio del presente (GR, 98; M, 21-22; VP, 70-71). Hay que decir además que, en el conjunto de los textos de Derrida, se habla mucho más del psicoanálisis que de la lingüística propiamente dicha. No obstante, la relación de Derrida con el psicoanálisis es, por lo menos, complicada, y nunca ha asumido la forma de una alianza. Y, si esperábamos que Lacan (que, en cierto modo, pretende reunir las dos «ciencias» que, según Derrida, tienen más posibilidades de descomponer la metafísica) representase una salida acertada, podemos sentirnos decepcionados. Principio de «Freud et la scène de l'écriture» [«Freud y la escena de la escritura»] (ED, 294-295): atención, la deconstrucción puede tener todo el aire de un psicoanálisis de la filosofía, pero no lo es, en absoluto. Lo que afirma Freud sobre la inhibición no es lo que nos va a ayudar a comprender la represión metafísica de la escritura, más bien al contrario (ver también CP, 308).

26 Si de nuevo una circuncisión (M/L) definiera mis labios, si mi confesión succionara hasta la verdad que calma y tranquiliza, incluso sin redención, terminaría con el ser perdido que soy, por más que aún me sienta protegido por la oración de mi madre viva, *«Vade» inquit «a me; ita vivas, fieri non potest, ut filius istarum lacrimarum pereat.» quod illa ita se accepisse inter conloquia sua mecum saepe recordabatur, ac si de caelo sonuisset**, me escaparía de este torbellino, la experiencia de una confesión que ya no tiene nada que ver con la verdad, y de una circuncisión sujeta a todas las figuras y todos los rasgos, nombres antiguos o catecresis, pero una confesión o una circuncisión, al fin y al cabo ritos, deben parecerse, perte-

Todos los conceptos de Freud pertenecen a la historia de la metafísica y, por tanto, al logocentrismo. Desde luego, dichos conceptos se despliegan en un discurso (una sintaxis, un trabajo) original, que no puede reducirse por completo a la conceptualidad que se pretende desplazar, pero Freud, al menos, no refleja la necesidad de ese trabajo y ese desplazamiento. Aviso previo, en *Positions*, de lo que será «Le facteur de la vérité» [«El elemento de la verdad»]: no, Lacan no consigue la penetración esperada en la lingüística y el psicoanálisis; lo que toma de Saussure está dominado, en gran parte, por un fonologismo; su «palabra llena» está presa en una determinación metafísica de la presencia y la verdad; su atención textual a Freud no hace verdaderamente un tema de lo escrito; lo que denomina «regreso a Freud» es también una prolongación de la fenomenología hegeliana de la conciencia (POS, 113-115, nota), y su forma de dar prioridad al significante en la determinación del sentido y de lo psíquico invierte sencillamente la oposición metafísica y, además, introduce un significante trascendental (el falo) que se comunica sin problema con el falocentrismo más tradicional.

Y, sin embargo, en otra vertiente y con otro tono, la lectura de Freud produce algunos de los textos más

necer a la familia, al género, si bien hay que admitir que, así lo he querido, esta historia no se parece a nada, nada se ha movido desde la primera mañana en el umbral del jardín, y mi circonfesión inaugura, en lugar de estratificarse en el Macintosh, con la estructura anamnésica, reiterable y vulnerable, microdiscos blandos de doble cara y doble densidad, doble pista, MF2-DD, por ejemplo, marca Sony, palabra que me recuerda el sueño de Turín, entre Rousseau y Nietzsche, mis dos héroes positivos, donde, a propósito de Pierre, mi hermano mayor, decía en inglés, *«He doesn't even identify with the sun*, cómo quieres que le dé una cosa?» y, si la historia no se parece a nada, es también por desafiar a esos idiotas que creen que el ordenador

difíciles y sorprendentes, en relación con el aspecto que denominaremos postal o «tele-», incluyendo una reflexión difícilmente previsible (también es cuestión de previsiones) sobre el correo, el teléfono e incluso —¿qué se puede decir de ella?— la telepatía.

Derrida muestra que los esfuerzos de Freud para reflexionar sobre lo psíquico le llevan a recurrir constantemente a metáforas escriturales, que desembocan en la representación de la psique como una máquina de escribir. El aparato psíquico escribe y el contenido psíquico es un texto: el «bloque mágico» de Freud reúne, mejor que otros modelos (pero indudablemente peor que el ordenador en el que estoy escribiendo [cfr. MEM, 109]), la coexistencia de una receptividad siempre nueva y de una capacidad de retención que caracteriza a la psique pero que hasta entonces se resistía a la representación. Antes de llegar a ello, un lenguaje de fuerza, resistencia y descubrimiento de huellas, se conecta con todo lo que hemos dicho hasta ahora y muestra que la vida (que ya hemos visto definida esencialmente en función de la finitud) no existe más que en relación con la muerte, una «economía de la muerte» original y constituyente.

perjudica a la escritura, la vieja pluma de Sargento mayor, la escritura paterna, la pluma de mi padre, la pluma de mi madre, y arregla por fin el problema de las repeticiones o del archivo, qué ingenuidad, es porque ellos no escriben con ordenador, al mío le he dado el sobrenombre de *subjetil*, del mismo modo que había bautizado mi desván, donde almaceno todas las trazas de mi circuncisión, *mi sublime*, mis interioridades, porque en mí no hay ni arriba ni abajo, como la ardilla que sube y baja en horizontal, la forma de mi mundo, una literatura de apariencia, como el propio aspecto de mi escritura, cosmonáutica, flotante e ingrávida, marina y *high-tech*, más desnuda, digan lo que digan, gracias al simulacro, *«el Judío*

> La vida pura sería la muerte. La exposición absoluta de una interioridad al exterior la destruye inmediatamente. Pero no podemos tampoco encerrarla por completo a salvo. Toda interioridad expone al peligro un rostro sin el que ya estaría muerta. Durante una de las primeras expediciones americanas a la luna, un astronauta distraído dirigió de pronto su cámara hacia el sol, que quemó instantáneamente sus células receptoras. La cámara no soporta la fuente ni la pureza de aquello cuya captación y sustitución le dan su razón de ser. Este drama lunar de la luz reflejada, de la quemadura que no deja más que cenizas, del sol y de la muerte que no podríamos mirar a la cara, está presente en todo el pensamiento de Derrida. Habría que seguir a todos los soles que reproducen esa fuente cegadora de lo que nos permite ver (D, 192; M, 260; 289 *sq.*; 298; PS, 565; SI, 112 *sq.*; TA, 43 *sq.*).

Esta es su formulación más compleja, extraída de *Au-delà du principe de plaisir*. Los procesos primarios buscan el alivio, el placer, cueste lo que cueste, sin tener en cuenta la supervivencia del sistema. Los procesos secundarios los unen. El alivio, la desunión absoluta, sería la muerte inmediata, pero la unión total, la inmovilidad, la opresión asfixiante, también lo sería. El aparato debe protegerse, por consiguiente, contra su propia vida de placer (morir un poco), pero también contra el exceso de protección, para vivir (un poco). No hay vida antes de

---

circunciso: más desnudo, quizá, es decir, más púdico, bajo el añadido de la ropa, más limpio, más sucio, en el lugar que el prepucio ya no cubre, se protege más de estar más expuesto, a través de la interioridad, el seudónimo, la ironía, la hipocresía, el desvío y la falta de relevo, de ahí mi tema, prepucio y verdad, la cuestión de saber por quién y por qué se impuso la violencia de la circuncisión, si es una herida traumática y si hay otras, como símbolo o no, cuando el debate establecido en torno a las figuras del padre (Freud) o de la madre (Bettelheim) ya no me satisface, o me satisface sólo como un relevo hacia otra etiotopotomología, otra estratagema de la alianza heteronómica, en el "es gibt" *del don por el que se puede ensartar la cadena de todos mis textos»* (24-12-76).

alcanzar este compromiso (ED, 302). (Ésa es también la razón de que Derrida afirme que no hay escritura ni suplementariedad que no implique además una protección contra sí misma (ED, 331; GR, 222-223; 254-255: cfr. GL, 64a; 73b; M, 340; OT, 45), que participe en el juego de detenerse en apariencia (cfr. D, 180-182), que, en suma, tenga efectos de sentido —que no son ilusiones que haya que comparar con una verdad presente en otro lugar— o que la huella parezca ser, a la vez, significante y significado.) El principio de placer designa aquí a ese conjunto en el que el principio de realidad le rinde servicio al oponerle obstáculos que le obligan a perseguir su fin pasando por una *diferenzia*. Placer puro y realidad pura serían igualmente mortales. La vida se encuentra en su *diferenzia*. De ahí se deduce que el principio de realidad no está en oposición con el principio de placer, sino que es la misma cosa, en *diferenzia*, el desvío por el que rige y se rige el principio de placer. Pero ni siquiera este desvío puede ser absoluto, infinito (ya sabemos que la *diferenzia* no puede ser infinita), porque no se trata más que del paso del placer por las limitaciones de la realidad. Es decir, el principio de placer no es otra cosa que el principio de realidad, en el que se convertiría completamente si el desvío no volviera finalmente al

---

* «"¡Vete, déjame; tan cierto como que vives, no puede ser que el hijo de estas lágrimas perezca!" Ella recibe esta palabra, en sus conversaciones conmigo me lo recordaba a menudo, como si resonara desde el cielo» (III, XII, 21).

27 Esta vez, por un período único, sí, estoy aquí, está aquí desde siempre en la alianza con la muerte, la muerte viva de la madre, *quoniam sponsionem volebat facere cum morte*, me gusta ese hacer, como cuando SA habla de hacer la verdad, *et* qui amat periculum, *incidet in illud**, la madre ante la que me encuentro dándole de comer y beber como a un

placer. El placer no es, finalmente, más que el paso de su desvío por la realidad, y no llega nunca, por tanto, a su pureza, que sería de nuevo la muerte. Estamos aún en una estructura del mismo no idéntico, que Derrida denomina aquí «la vida, la muerte».

Es una forma de deducir la inhibición y mostrar que es la *diferenzia* lo que permite pensar, no al contrario. La inhibición hace que el placer pueda vivirse como desagrado, de acuerdo con una formulación evidentemente inaceptable para una filosofía de la conciencia, y que necesite (para evitar que ello constituya además un escándalo lógico) la diferenciación tópica que hace que el placer inconsciente pueda ser desagrado consciente. Ahora bien, la estructura del mismo en *diferenzia* admite esta posibilidad e incluso la provoca, porque afirma que el placer no se produce más que en una tensión necesaria con el desagrado, que ambos se implican necesariamente entre sí sin oponerse, que el placer se encadena como desagrado para ser el placer que es. Si la conciencia no admite esta limitación, habremos producido entonces, al mismo tiempo, un devenir inconsciente (cfr. GR, 100): no es que haya dos lugares diferentes, sino una *diferenzia* de lugares, un distanciamiento precisamente, otra vez en lo mismo.

---

niño de pecho, de nuevo en Niza para el 19º aniversario de la muerte de mi padre, del que he descubierto, hurgando en el armario, el aviso de defunción que él mismo había redactado minuciosamente y que leo mientras sostengo la mano de mi madre o acaricio su frente, porque ha hecho falta esperar a sus 88 años y a mis 59 para que sea posible esta liturgia de la muerte viviente, sin que nunca sepa si entré en ella completamente solo, porque mi madre habla todavía, ella que jugaba al póker y nadaba hace tres años, intenta aún responder a esa pregunta cuya sintaxis me parece, de repente, increíblemente difícil de captar en un espejo, cuando la circulación cerebral ha asestado un golpe, «¿quién soy yo?», y la imagino protestando en si-

Sin embargo, esta estructura, que es aún la del dominio del principio de placer y no su más allá, se da en una *diferenzia* o un desvío más amplio que empuja al ser vivo (que no vive ya más que la vida-muerte) hacia su propia muerte. Según la hipótesis de Freud, la vida (así complicada) es el desvío de lo inorgánico hacia sí mismo: el principio de placer difiere la concentración o la retirada mortal en beneficio de un movimiento, garantizado por los impulsos parciales, hacia una muerte que sería propia del ser vivo, de modo que lo propio del ser vivo sería reapropiarse limpiamente de aquello (la muerte) que lo desapropia. El abismo de lo propio. La esencia del ser vivo se constituye como este desvío hacia lo suyo propio, su muerte.

El principio de placer unifica la energía, en libre circulación, de los procesos primarios. Para que exista el placer, el principio de placer debe limitar este último que, en caso contrario, sería el desagrado absoluto y el cortocircuito en la quemadura de una muerte im-propia. El placer empieza por unirse o limitarse para ser lo que se es. No hay placer (absoluto) pero, al mismo tiempo, no hay más que placer porque no hay desagrado (absoluto). Esta banda y contrabanda, esta limitación del principio de placer, configura la realidad como tensión

---

lencio, impotente, impaciente ante el narcisismo incorregible de un hijo que no parece interesarse más que por su propia identificación, mejor dicho, la de su doble, desgraciadamente, el hermano muerto, *«revisar toda la temática del gemelo, por ejemplo en* La Carte postale, *relacionarla con lo que dice* Envie et Gratitude, *en concreto, que el deseo de comprenderse a sí mismo está unido a la necesidad de ser comprendido por el objeto adecuado interiorizado, aspiración que se manifiesta en un espectro universal, el de tener un gemelo cuya imagen represente todas mis partes separadas e incomprendidas, que el sujeto desea comprender reconstituyéndose con ellas, y el gemelo, a veces, representa un objeto interno [en este momento, el 17 de julio de 1987, Jean se despierta y dice a Marguerite que "acaba de soñar que tenía un sosia"*

del placer autounificador. No hay placer sin limitación (VEP, 51). No hay oposición ni carencia en esta lógica (cfr. DIA, 83), en ella el deseo es «productivo», desde luego, pero sólo al limitar su «producción». No se puede afirmar que, cuanto más se unifica, más placer hay, ni al contrario; se trata siempre de lo más y lo menos, y es así porque hemos insistido en el hecho de que cada ocasión es singular, un acontecimiento.

Hay que hablar aquí, además, de dominio. Toda la discusión del principio de placer gira en torno a su dominio en la negociación entre los procesos primarios y la realidad. Freud habla también, de paso, de un impulso de dominio o, como dice Derrida, de influencia. Privilegio «casi trascendental» de ese impulso: impulso en la serie de los diferentes impulsos, expresa además el carácter de impulso del impulso, la *impulsividad* del impulso. Todo impulso debe guardar una relación consigo (como otro) que lo una a sí mismo para ser ese impulso; así es cómo la deconstrucción formula la ley de la identidad en general (CP, 430). Y la vida psíquica en general se describe como un juego de poder entre impulsos, igual que entre los impulsos y el principio de placer (PP, el que presuntamente domina). Este problema del dominio precede lógicamente, por tanto, al del placer

y que "era gramatical"] al que se podría otorgar absoluta confianza, dicho de otro modo, un objeto interno idealizado. "Ahora estoy aquí como en una familia. Afuera llueve, la madre da las cartas, el hijo escribe. No hay nadie más en la habitación. Como ella está sorda, yo también podría llamarla Mamá" (Kafka), la madre no responde, disimetría, se deja llamar, basta que, esencialmente sorda, se deje representar por quien se deja llamar en su lugar, y la sordera se hace esencial para constituir la "pieza" familiar, y que ella "dé" las cartas también parece necesario» (17-7-8?), quizá esto no sorprenda a nadie pero, para saber si hay una conmoción, si ha existido sorpresa y, por tanto, acontecimiento, habrá que esperar, verdad general que queda por *elaborar* y que extrañará, sin duda, a aquellos que confían en la categoría

y el desagrado; de nuevo una *diferenzia* de poder, de fuerzas.

> En algún lugar el dominio deja de dominar, encuentra su límite. Fracasa. *Hace falta* el dominio, diría quizá usted. El mío: *ci falt*. Y el suyo.

El dominio o influencia habla de una relación con el otro, que puede ser también uno mismo. Éste es uno de los temas más constantes: para ser uno mismo, un sujeto debe relacionarse ya consigo como con otro. La identidad no nace más que de la alteridad, invocada por el otro (cfr. F, 26). Eso es lo que vamos a seguir de forma más visible a partir de ahora. Esta estructura es la que provocará el malentendido fundamental respecto al trabajo de Derrida, es decir, que se trataría de un pensamiento de la reflexión que no sale nunca de sus reflejos especulares, que se enmaraña en los juegos de una escritura narcisista, etc. Pero todo lo que ha escrito Derrida afirma que, precisamente, la relación con uno mismo no es especular, que siempre está el otro delante de (todo) uno mismo, llamada telefónica primaria (UG, 71-88). El otro «en» el mismo, que lo suscita y a la vez lo contamina. Ésa es la razón de que a Derrida le guste situar todo

gramatical, tan indispensable pero tan deficiente, del futuro anterior, el último ardid de las presentaciones, confesiones, conversiones y demás contorsiones periféricas.

* «Porque él desea hacer un pacto con la muerte, y *aquel que ama el peligro*, caerá en él» (VI, XII, 22).

en el abismo, aun desconfiando de lo que puede tener de excesivamente restrictivo ese estar en el abismo (CP, 325; VEP, 40). Se siente que esta alteridad no puede expresarse sencillamente en forma de tesis, no se puede convertir verdaderamente en tema, no es un fenómeno, no existe.

Por eso el psicoanálisis no puede dejar de interesarnos, pero también por ello desconfiamos de su concepción del inconsciente como «metafísico», porque este término no se define más que en relación con la conciencia, concebida a su vez en relación con la presencia. (Y una doctrina del inconsciente corre siempre el peligro de reconducir la identidad [profunda] de un sujeto del que se aceptan las discontinuidades conscientes para mejor ligarlas a un sustrato, un sujeto, más seguro.) Mientras que, para Derrida, esta «presencia» es el efecto producido por una relación con la alteridad en la cohesión de toda identidad y, por consiguiente, de toda presencia, consigo misma. Generalización y radicalización del inconsciente (que, por tanto, se puede invocar estratégicamente, por ejemplo contra John Searle [LI, 138 *sq.*]). El inconsciente sería, para Derrida, la reserva de repetición —iterabilidad— que hace que un acontecimiento ocurra en su singularidad solamente si la posibilidad de cierta

28 Me divierto mucho, me habré divertido mucho, pero cuesta un precio de locos, al menos es eso lo que querrían decir de mí en espera de un precio de locos precisamente, excesivo, un cálculo erróneo y con pérdidas, y yo respondo que no lo sé, soy de esos fumadores que ahora llevan consigo el cenicero, no se sabe cuándo ni dónde lo vacían, y este no saber es lo único interesante, la mejor situación para divertirse como locos, es lo inesperado que opongo o revelo a lo teológico absoluto de G., no es que me agrade el no saber en sí mismo, al contrario, estoy incluso dispuesto a pensar, como algunos musulmanes, que «la tinta del sabio es más sagrada que la sangre de los mártires», pero es sagrada precisamente por

repetición prepara su llegada y su identificación, memoria del futuro (MEM, 152, 155). Y así como, en la generalización de la escritura, es la voz, con sus efectos de presencia, la que se vuelve misteriosa, aquí es la conciencia la que se hace enigmática (PSS, 550), más infiltrada o cubierta por el otro que el inconsciente supuesto en otro «lugar». (Es una estructura permanente y desconocida de la deconstrucción: como se cree que Derrida hace una crítica, se imagina que aborrece la voz, la presencia, la sinceridad, etc., cuando no le interesa más que eso (CP, 19). Y el narcisismo primario se convierte en todo lo contrario de una autoabsorción o incapacidad de acoger el exterior. No cesaremos de comprobar que el repliegue sobre uno mismo es una condición necesaria para comunicarse con un «exterior» radical que ya no puede concebirse como mundo frente a una conciencia o como objeto frente a un sujeto. Este otro en la relación con uno mismo no es ya el Simbólico lacaniano, porque interviene en lo que debería ser lo Imaginario, y no puede asimilarse a lo Real: Derrida no admite esta distinción, que supone un lingüisticismo al que, en principio, ya se ha respondido, y tampoco acepta que se pueda sostener basándose en la diferencia sexual (CP, 520; POS, 112 *sq.*).

algo que no es el saber, la sagrada verdad de ese no saber, y *cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum**, porque, extrayendo el no saber de la aparición de lo inesperado, no lo encuentro en ninguna parte más que en la confesión de mi memoria, cuando, por ejemplo, no sé si empezaré o renunciaré a escribir tras la muerte de mi madre, con esta escritura *prometida a la muerte*, cuando el deseo de hablar, *a fortiori* y *a priori* de escribir, se acabe, es mi saber absoluto, si uno de mis hijos no circuncisos me abandonara seguiría siendo cierto y notable el hecho de que mi primera publicación siguió a la llegada del primero de ellos, como si destinatario

Sin embargo, Derrida encuentra cómo imaginar esta complicación, esta implicación del exterior en el interior, denominada aquí la cripta, en Nicolas Abraham y Maria Torok. Es lo mismo que desarrolla a propósito del luto (y la amistad) al escribir tras la muerte de Paul de Man. El amigo muerto no existe ya más que en nosotros o entre nosotros, que, a partir de ese momento, poseemos su memoria y su custodia: pero, al acoger así al otro, ¿se le asimila a uno mismo (o a nosotros), lo cual lo anula como otro, o lo conservamos *como* otro y lo interiorizamos otra vez en el exterior? En el primer caso, es el duelo «logrado», devoro al otro que muere para convertirse en una parte de mí (de mi Mí): «introyección». En el segundo caso, se trata más bien de melancolía, el duelo que no logra su objetivo, el otro que permanece en mí como un cuerpo extraño, un muerto viviente: «incorporación» (MEM, 43-44; 49 *sq.*; F, 12 *sq.*, y, sobre el cuerpo extraño, PS, 266). La incorporación forma la cripta: oculta bajo el interior que también sostiene, exterior sin ser verdaderamente exterior. ¿Quién dirá que el duelo «logrado» es el mejor? ¿Cómo saberlo? La cripta sería un espacio extraño al Mí, espacio del extraño así introducido pero para estar mejor custodiado en el exterior, inclusión

---

significase, para mí, el hijo, la hija soñada, y todo lector posible se convirtiera en el incircunciso que se confiesa, cable tendido en ayuda de todas las jóvenes mártires que plantearán la pregunta de qué *hacen* aquí, con o sin excisión, *«en este lugar que tal vez coloca el señuelo absoluto: admitir este asunto (cosa, causa,* Sache, *proceso) de la circuncisión como determinante en mi caso, cuando, a partir de todas las necesidades no idiomáticas, me concedería la esperanza envenenada de acercarme a la lengua propia de mi vida sobre la pantalla de la circuncisión que, por tanto, habría que atravesar, lo cual es aquí la prueba, aunque la pantalla pueda reflejar algo que me interese a mí y a los demás durante una proyección tanto más rica en la medida en que está bien situada para disimular, y los otros, entonces,*

---

excluyente, no el inconsciente sino un falso inconsciente. Estoy aquí, en la cripta.

> ¿Podría decirse que la relación de Derrida con la metafísica debe pensarse en términos de incorporación más que de introyección? En ese caso, habría algo de cierto al afirmar que Derrida no ha llevado luto por la metafísica, que pretende no llevarlo. Medio luto, en todo caso (CP, 356; GL, *passim*). Por tanto, *ni* incorporación *ni* introyección.

LA FIRMA

Mi nombre propio me sobrevive. Después de mi muerte, aún se me podrá nombrar, hablar de mí. Como todo signo, incluido «yo», el nombre propio incluye la posibilidad necesaria de poder funcionar en mi ausencia, de despegarse de su portador: y, de acuerdo con la lógica que ya hemos experimentado, se debe poder llevar esa ausencia a un absoluto que denominamos muerte. Se dirá, por consiguiente, que, incluso estando yo vivo, mi nombre señala mi muerte. Es ya portador de la muerte de su portador. Es ya el nombre de un muerto, la memoria anticipada de una desaparición (MEM, 62-64;

---

deban leerme en la pantalla en el mismo momento en el que les expreso mis escasas creencias, por ejemplo en la metáfora psicoanalítica del recuerdo-pantalla, en su tópica o su dinámica, mientras que la operación —sin sujeto operador y operado— llamada circuncisión mantiene una relación esencial con la fabricación de una pantalla (escrito o estuche, como decía yo)...» (27-12-76), la pantalla que creo ver que me tiende mi madre hoy, cuando la muerta viviente finge no decir nada, no saber nada, no comprender nada, «¿en qué piensas?», le preguntaba el 16 de mayo de 1989, sin respuesta, «¿en quién?», sin respuesta, «¿en nadie?», respuesta: «nadie», luego, «¿de qué quieres que hablemos?», sin respuesta, «¿del pasado?», respuesta: «sí, del pasado».

OT, 44; cfr. FC, 22). La señal que me identifica, que me hace ser yo y no otro, me desapropia inmediatamente al anunciar mi muerte y al separarse *a priori* del mismo yo que ella constituye o garantiza. Romeo no es el portador separable del nombre «Romeo» más que en la medida en que así se ve desnombrado (PS, 528). La firma, y eso es precisamente lo que la distingue del nombre propio en general, intenta recuperar lo propio de lo que se ha visto desapropiar rápidamente en el nombre.

En el habla, lo que llamamos enunciación señala la presencia del momento actual en el que hablo. La firma debería ser su equivalente en la escritura (M, 391). El yo, aquí y ahora, implícito en toda enunciación y perdido en el escrito, se recupera, en principio, en la firma que se incluye en el texto. El acto de firmar, que no se reduce a la simple inscripción del nombre propio (LI, 71; OA, 72; SI, 47), intenta, mediante un elemento más, recuperar la propiedad perdida ya, siempre, en el nombre. Ello implica que la firma, para indicar un aquí y ahora, va siempre acompañada, *en teoría*, por la marca de un lugar y una fecha (cfr. SCH, 29). *De hecho* no siempre es así, lo cual puede provocar toda clase de problemas legales en relación con testamentos u otros documentos, problemas producidos por la capacidad de lo

---

* «[Porque aman también la propia verdad, puesto que no desean verse engañados;] y, dado que aman la vida feliz que no es otra cosa que la alegría de la verdad, aman también, evidentemente, la verdad; y no la amarían si no poseyeran cierta noción de ella en su memoria» (X, XXIII, 33).

29 Deprisa, los recuerdos, antes de que ocurra la cosa, *multa praetereo, quia multum festino. accipe confessiones meas et gratiarum actiones, deus meus, de rebus innumerabilibus etiam in silentio, sed non praeteribo quidquid mihi anima parturit de illa famula tua, quae me parturivit et carne, ut in*



El Greco, *El Entierro del Conde de Orgaz* (detalle: a la derecha, San Agustín; a la izquierda, el paje, hijo del pintor). La alusión a J. C. en *Circonfesión* 29 remite a una lectura de esta obra del Greco en *Zigzag*, de Jean-Claude Lebensztejn. Toledo, iglesia de Santo Tomás.

escrito de separarse de su lugar de emisión. Hay mucho que hablar, dentro de una fenomenología bastante sencilla de la escritura, sobre las diferentes modalidades y fuerzas de la firma en distintos géneros de documentos, manuscritos o de otro tipo. No se ve a menudo, por ejemplo, la firma manuscrita de un autor en un libro impreso como éste. Pero se supone, y todo el código de derechos de autor depende de ello, en su aberrante y fascinante complejidad (PS, 229-231), que en alguna parte hay un verdadera firma manuscrita (en un contrato de editor, por ejemplo) que puede ligarse de manera continua y garantizada al nombre del autor impreso sobre la cubierta del libro. Esa firma debe garantizar la enunciación del texto, al unirlo a una instancia unificada de emisión, y asegurar además lo que denominamos, de forma muy vaga, la originalidad del texto. Si ampliamos esta acepción clásica de la palabra «texto» para incluir, por ejemplo, programas informáticos o señales de telecomunicación, vemos multiplicarse los problemas de este género.

No vamos a detenernos aquí en los detalles de esta descripción: se ve que habría que precisar toda clase de excepciones y problemas; a título de ejemplo, baste mencionar la cita, en un texto, del texto de otro autor, y la práctica de las comillas (cfr. ES, 53-54; 105-107; LI, 63 *sq.*), que delimitan una parte del texto no firmado o, al menos, firmado de un modo distinto al texto sin comillas, cuyo autor asume, supuestamente, cierta responsabilidad. Se ve inmediatamente que tales comillas no bastan para presentar todas las dificultades que acompañan a la cita y al respeto por la firma del otro que esa cita debería implicar. Dicho respeto debe abarcar el contexto del que se extrae el fragmento citado, y ya hemos visto que, en la medida en que, por definición, se cita fuera de contexto, ese respeto no puede ser nunca total. Y siempre se puede citar sin comillas, o practicar otros métodos para no asumir por completo lo que se escribe y se firma. Un texto de ficción es otro caso diferente, pese a todas las tentaciones que pueda sentir el lector de relacionar el texto con su autor a través de su firma.

> Más adelante, por esos mismos motivos, lo que llamamos literatura parecerá inseparable de estos problemas legales: pero el derecho, que se hunde en tales cuestiones (por la sencilla razón de que, para tener fuerza de ley, un texto debe estar firmado por una instancia legítima, y que el derecho —positivo, al menos— debe presuponer que se ha comprendido lo que ocurre con la firma para ser el derecho que quiere ser), es también inseparable de lo que llamamos literatura.

---

*hunc temporalem, et corde, ut in aeternam lucem nascerer**, y como él, a toda prisa, confieso a mi madre, se confiesa siempre al otro, me confieso quiere decir confieso a mi madre, quiere decir admito hacer admitir a mi madre, la hago hablar en mí, ante mí, de ahí todas las preguntas al borde de su lecho como si yo esperase de su boca finalmente la revelación del pecado, sin creer que todo vuelva aquí a girar en torno a una culpa de la madre que llevo en mí, de la que se esperaría que dijese algo, por poco que sea, como hizo SA sobre el gusto «subrepticio» de Mónica, nunca, oís, nunca será la culpa tan mítica como mi circuncisión, debería hacer un dibujo, este 2 de diciembre de 1989, en Madrid, cuando hace un año, tal día como hoy, que creí que mi madre había muerto por su caída y que la sé viva sin saber lo que así sé de ella, que está en todo yo, a la que me parezco cada vez más en ojos y labios, tal como la veo hoy, por ejemplo, en Toledo, este sábado por la tarde, junto a sus ancestros, San Agustín en primera fila, tras haber regresado en el momento del enterramiento del conde de Orgaz para depositar sus restos en la tumba, y heme aquí detenido con ella, en la esquina del cuadro, soy el hijo del pintor, la firma en el bolsillo, *domenikos theotokopolis epoiei*, y, a mi vuelta de Barcelona, donde vivía en la vía Augusta, releo «El enterramiento del conde de Orgaz», firmado J.-C., vuelvo a puntuar y subrayo «(el enterramiento es un nacimiento al revés, el regreso al útero),

Sin perseguir más allá estas complicaciones, volvamos a la idea de que la firma señala en la escritura lo que, en el habla, señala la propia enunciación. Es evidente, y ésa es la raíz de la definición tradicional de la escritura y sus peligros, que dicha señal es una garantía bien pobre de la autenticidad de lo escrito. Se puede advertir ya, sin alterarse demasiado por ello, una división en la firma de un libro. En primer lugar, porque no hay un verdadero momento presente de la escritura: se escribe a lo largo de un periodo más o menos extenso, más o menos interrumpido, raramente se escribe en el mismo orden en el que se presenta el libro terminado, se revisa el texto en varios momentos diferentes. Toda esta compleja temporalidad de la escritura se recoge, en principio, no en una sola firma (por ejemplo, la del contrato), sino en lo que debe considerarse como una contrafirma que se añade a la del contrato: por ejemplo, el momento en el que, con el texto acabado, se escribe un prólogo o un prefacio (D, 13-67), en los que se incluye, con una solemnidad que nunca se pone en tela de juicio, una fecha y quizá la indicación del lugar donde se ha compuesto. Esta firma, que es ya una contrafirma, simula reunir todos los momentos de la «enunciación» del texto en ese único momento de meta-enunciación que cierra el libro,

que asimila el cuadro y el niño indicador del milagro, el anacronismo *divide* el presente, expone simultáneamente en un lugar idéntico *cuatro* épocas distintas, la fecha antigua de la muerte del conde y del milagro, la fecha inscrita del nacimiento (¿legitimación del hijo bastardo?), la fecha en la que se realizó el lienzo, con los retratos de toledanos de la época, la época huidiza, indeterminada, en la que mira el espectador, fuera del cuadro pero atraído hacia su espacio por la mirada y el gesto del hijo, metáfora anticipada del lienzo... sin contar la eternidad...», y me pregunto por qué SA vuelve en el momento del enterramiento, el suyo, el mío, y todos los personajes del cuadro, los contemporáneos, en resumen, miran en direcciones diferentes,

ya escrito, para el autor y lo abre para el lector. Así como la firma del contrato promete la escritura de un libro que un día podré firmar yo como mío, la contrafirma al final del prefacio responde con orgullo a tal promesa al asumir como mío, aquí y ahora, lo que ha quedado escrito en el intervalo. Pero es evidente que el texto del prefacio, por mínimo que sea, está influido también por la temporalidad, que la firma no reducirá nunca: aunque se firme una sola frase o una sola palabra, la firma no acompaña a ese texto como la enunciación, que envuelve el habla, sino que lo sigue: y hay que decir que se necesita tiempo incluso para escribir esa misma firma, que no va completamente unida, no es nunca un presente puro.

¿Qué es lo que permite toda esta complejidad en torno a la firma escrita? Si nos remontamos a la auténtica firma manuscrita en el contrato de edición, que parecía servir como garantía del nombre propio impreso sobre la cubierta del libro y, por tanto, señalar un punto como origen de la escritura, vemos que ya esa firma no es sencilla. Dicho contrato existe en varios ejemplares, y hay que plasmar la firma en cada uno de ellos. El texto del contrato, en sí, se reproduce mecánicamente, las condiciones especiales se copian con papel carbón, pero la fir-

no cruzan jamás la mirada, como mis lectores, la condición para que haya o no un mundo, del mismo modo que trabaja la deformación obstinada de una mirada, la alucinación sostenida del Greco, «durante siglos, el *mohel* ha chupado el glande de muchos pequeños Judíos: en la repetición alucinante de este gesto aumentado, ofrecer su duración, su aceleración, mecánica, compulsiva, describir la inspiración...» (30-12-76), la orgía.

* «Paso por alto muchas cosas, porque voy muy deprisa. Acoge mis confesiones y mis actos de gracias, Dios mío, por innumerables cosas, incluso cuando las callo. Pero no prescindiría de nada de lo que en mí concibe mi alma sobre tu digna

ma debe escribirse a mano, separadamente, en cada ejemplar. Hace falta que sea la *mism* firma, pero se escribe esa misma firma en tres hojas *diferentes*. La firma, que no funciona y no tiene fuerza legal sino con la condición de señalar un instante presente (que posee también fuerza de promesa, ya hemos asegurado en varias ocasiones que volveremos a ello), no existe como firma sino a condición de poder ser repetida como tal firma en múltiples ejemplares. Después de todo lo que se ha visto sobre la repetición, no nos asombraremos de ver resurgir aquí las máquinas y la muerte. En efecto, esta repetitividad necesaria de la firma hace posible, al mismo tiempo, su reproducción mecánica: existen, por ejemplo, máquinas de firmar concebidas para evitar a los directores generales sobrecargados la fatiga de firmar documentos constantemente; y el hecho de que el empleo de estas máquinas esté regulado por todo tipo de normas que están garantizadas, en alguna parte, por una firma «verdadera», no impide en absoluto comprobar que el presente señalado por una firma está dividido, desde el principio, por la posibilidad necesaria de su repetición, si es preciso mecánica. Y, como no hacemos referencia a las máquinas sin jugar con la muerte (ED, 335), hay que hacer notar que una máquina de firmar permanece perfectamente

sierva, la que me ha concebido para hacerme nacer de su carne a la luz del tiempo y de su corazón a la de la eternidad. [Diré los dones, no los suyos, sino los tuyos en ella]» (IX, VIII, 17).

30 *«... la mezcla en esta cena increíble del vino y la sangre, hacerla ver como la veo en mi sexo cada vez que la sangre se mezcla con el esperma o la saliva de la felación, describir mi sexo a través de milenios de judaísmo, describirlo (microscopio, fotografía, estereofototipia) hasta romper el papel, hacer babear, mojar los labios, arriba y abajo, de todos los lectores extendidos, a su vez,*

indiferente a que el firmante cuya esmerada rúbrica imita esté aún vivo o no. Los billetes de banco llevan la firma de un responsable designado (en Inglaterra, esa firma subraya explícitamente una promesa de pagar al portador la suma indicada en el billete), y siguen siendo válidos después de su muerte. De acuerdo con una necesidad cuyo alcance estamos aún lejos de medir, tales posibilidades, que pueden parecerse al argumento de una mala película, no son simplemente accidentales, sino que constituyen parte integrante de la estructura de la firma.

De ello se deduce que toda firma no es tal más que a condición de invocar o prometer una contrafirma. Derrida menciona el ejemplo de los cheques de viaje, que se firman una primera vez, antes de salir de viaje, pero que deben volverse a firmar a la llegada para obtener el dinero, y en los que la validez de esta contrafirma está garantizada por su semejanza con la firma «original». Para acelerar la demostración, digamos desde ahora que toda firma no es sino una promesa de contrafirma, pero que toda contrafirma está sometida a la misma estructura de principio. De ahí su relación con la muerte, que describiremos aquí como interrupción de la capacidad de firmar, lo cual confiere a la última firma una

sobre los cojines, en las mismas rodillas del «padrino» Elie —el gran duelo—, no dejar nada, si es posible, en la sombra de lo que me devuelve al judaísmo, alianza rota en todos los planos (Karet), quizá con una interiorización voraz, y de formas heterogéneas: el último Judío, que soy yo [...], lo circunciso es lo limpio» (30-12-76), esto es lo que los lectores no saben de mí, el hiato de mi respiración a partir de ahora, sin continuidad pero sin ruptura, el tiempo cambiado de mi escritura, la gráfica, por haber perdido su verticalidad interrumpida, casi en cada letra, para estar cada vez mejor ligada pero leerse cada vez peor desde hace casi veinte años, como mi religión, de la que nadie comprende nada, ni mi madre que preguntaba hace poco a otros, sin atreverse a hablarme de ello,

importancia capital en todas las escenas de herencia y tradición, que habrá que seguir más adelante. Como la posibilidad de esta interrupción de la capacidad de firmar constituye parte de lo que se denomina firma, vemos que ésta, que pretende conjurar, afirmábamos, el poder de muerte existente en el nombre propio, no hace más que reconducir dicho poder a otro nivel.

Hemos hecho vacilar la distinción habitual entre habla y escritura: pero habría la tentación de creer que dicha distinción resulta necesaria en este lugar. Quizá sea aquí donde vamos a encontrar con qué proteger el habla contra la invasión de la escritura. Se aceptará sin dificultad nuestra descripción de la firma, pero se dirá que, precisamente porque está escrita, es por lo que comparte los peligros de la escritura en general, de modo que no hay que asombrarse de que se vea amenazada por la repetición, el simulacro y la falsedad. Por el contrario, el yo, aquí y ahora de la enunciación oral, que la firma no consigue reproducir, indicaría una temporalidad a resguardo de de tales redoblamientos y repeticiones.

Nada de eso. Por supuesto no intentamos negar, en absoluto, los efectos de presencia ligados a la palabra viva. Pero todo lo que hemos visto en Husserl sobre el abrir y cerrar de ojos de la presencia en sí, momento

si yo creía todavía en Dios, *nutrierat filios totiens eos parturiens, quotiensabs te deviare cernebat**, pero ella debía de saber que la constancia de Dios en mi vida recibe otros nombres, de manera que paso, con toda la razón, por ateo, y la omnipresencia en mí de lo que llamo Dios en mi lenguaje absuelto, absolutamente privado, no es ni la de un testigo ocular ni la de una voz que haga otra cosa que hablarme para no decir nada, ni ley trascendente o *schechina* inmanente, esa figura femenina de un Yavé que me resulta tan ajeno y tan familiar, sino el secreto del que estoy excluido, cuando el secreto consiste en que te obligan a guardarlo quienes conocen tu secreto, cuántos son, y no se atreven a admitir que para ellos ya no es un secreto, que están

que se divide para constituirse, incluso en el soliloquio, impide hacer de ello un fundamento seguro, a salvo de los efectos de lo que hemos dicho sobre la firma. Por más que se insista en el carácter único del instante de la palabra viva y hasta se defienda, de forma completamente plausible, su eficacia frente a todos los hombres con magnetofón que se quiera, sigue siendo cierto que, para ser memorables, incluso reconocibles, tales instantes deben contener precisamente un poder de repetición o de memoria que los divida, constituyendo su finitud o su muerte. Sin ello no existiría el tiempo. Por verdaderamente sutiles e imperceptibles que puedan ser los componentes de esos instantes, por ejemplo el tono (TA, *passim*), su propio carácter de «imperceptibles como imperceptibles» no es posible sino justamente por la repetición que se supone que impiden. Derrida muestra, a propósito de Artaud, las aporías de cualquier intento de reducción absoluta del texto, o incluso del lenguaje articulado, a una búsqueda del no repetible absoluto (ED, 361 *sq.*): lo cual, dicho sea de paso para quienes ven a Derrida como un aguafiestas nihilista, no disminuye un ápice la dignidad ni el patetismo de dicha búsqueda. No se trata de desaprobar, ni mucho menos de destruir, este tipo de deseo, que no tenemos más

compartiendo contigo un secreto a voces, y te dejan calcular que lo saben sin decirlo, de modo que, lo que no tienes derecho ni poder para admitir, es inútil hacerlo saber, entregarlo a esa notoriedad pública de la que tú eres el primer y único excluido, hipótesis propiamente teológica de un sacrificio en blanco que eleva la puja hasta el infinito, Dios que viene a mezclarse con los inconfesables, él mismo es inconfesable, como un hijo que no llevara mi nombre, como un hijo que no llevara su nombre, como un hijo que no llevara nombre, y si, para dar lugar a esta superación del nombre, teniendo en cuenta esa denominación de sí mismo inaceptable porque mi madre se ha matado sin morir, escribo que hay *demasiado* amor en mi vida, subrayando el

remedio que compartir (CP, 209), porque es el deseo mismo, sino de mostrar por qué ese deseo no es posible más que en la medida de la imposibilidad radical de que se vea cumplido (GR, 206). Igual que la firma no se constituye más que como promesa de contrafirma, el momento presente de la voz, o de cualquier otra experiencia, no existe más que como función de una «promesa» de memoria, es decir, de repetición.

Vemos que no falta una relación con el eterno regreso de Nietzsche. Y sobre todo, quizá, en la interpretación heideggeriana de Nietzsche, que, sin embargo, Derrida no suscribe por completo (GR, 31-33; EP, 63 *sq.*; 89 *sq.*). Este análisis improbable de la experiencia de la firma sería imposible, desde luego, sin la referencia a la lectura heideggeriana del tiempo en Kant, expresada en *Kant y el problema de la metafísica*. Y si volviéramos momentáneamente a Freud, recordando que la «invención» del psicoanálisis se basa en la voluntad de rendir cuentas de la memoria, veríamos enseguida lo que une esta estructura a lo que hemos dicho sobre la huella mnémica, que no abre su singular camino (su firma) a través de la red de neuronas sino incluyendo la posibilidad de pasar repetidamente por el mismo camino (cfr. ED, 301). Y se recordará que la cuestión de la escritura era inseparable de la memoria, *mneme* e *hypomneme* en Platón, *Erinnerung y Gedächtnis* en Hegel leído por De Man (MEM, *passim*). Esta inscripción de una memoria futura en el instante presente resume lo que puede dar la impresión de un problema general, incluso de una contradicción, en los textos de Derrida, que parecen valorar el acontecimiento como imprevisibilidad absoluta y derroche puro y, al mismo tiempo, expresar la imposibilidad de ese acontecimiento, que sólo se produce al abrirse a la posibilidad de la repetición. De ahí también la posibilidad de creer que permanece indebidamente ligado a la tradición metafísica que, a la vez, parece querer transgredir. Más adelante veremos la razón de esta aparente duplicidad.

Lo que hemos dicho anteriormente sobre las relaciones entre escritura y lectura debería hacer aún más compleja esta definición de la firma. La escritura, afirmábamos, tiene ya, siempre ya, una relación de lectura consigo misma, que divide su acto e impide, al explicarlo, cualquier inspiración pura. Si volvemos a la firma con el recuerdo de esta complicación, ya no debemos poder presuponer una identidad concreta del firmante a través de los actos de firma (y, en realidad, la extensión de las propiedades de la firma, en sentido estricto, a la presencia de la enunciación a la que supuestamente sustituye e incluso, más allá de la enunciación, a la propia percepción, implica una puesta en tela de juicio, aún más

demasiado, lo mejor y lo peor, es cierto, el amor ha podido conmigo, soy de una fidelidad a toda prueba, fiel a la misma prueba que acaba con todo, a mis eutanasias.

* «Ella había criado a sus hijos y los volvía a parir cada vez que les veía alejarse de ti» (IX, IX, 22).

31 *«Su amor puede conmigo, he escrito esta frase por su valor, su sentido, su verdad, su actualidad, o porque, en sus poderes sintácticos y léxicos, incluye un potencial económico enormemente formalizado, ya expuesto donde sangra, y cuántos enunciados de este tipo he dejado perder, por falta de una superficie inmediatamente disponible para escribirlos, sin saber si se inscribían en otro lugar, ni lo que permanece cuando se entierra la superficie de inscripción, como el* foreskin *o la* moleskine... coin of a new concept, *felocircuncisión, autofelocircuncisión,* mohel *de sí mismo, doblado por la mitad, por mi risa, tras haber bebido y guardado un trago de vino en la boca, de rosado de Argelia muy fresco, del que se bebía en la pesquería, se circuncida, con la "lira" en la mano, el cuchillo en la otra, y bebe su propia sangre, para*

radical, de la identidad), porque dicha identidad sería, una vez más, el sujeto que estamos intentando delimitar aquí. Y hay que decir, en la lógica de todo lo que hemos adelantado hasta ahora, que no tenemos derecho a presuponer que la contrafirma —ya presente, hemos visto, en la «primera» firma— deba ser hecha obligatoriamente por el primer firmante. El hecho de que mi firma, para ser una firma, deba ser repetible o imitable por mí mismo o por una máquina, entraña necesariamente la posibilidad de que la imite otro, por ejemplo un falsificador. La forma lógica del razonamiento por «posibilidad necesaria» nos autoriza a afirmar que mi firma está *ya* contaminada por esta alteridad, que es ya, en cierto modo, la firma del otro.

Hay que volver a concebir la lectura, por consiguiente, como una relación de firma y contrafirma, lo cual permite reflexionar sobre aquello en lo que un texto permanece *esencialmente* abierto al otro (la lectura). La firma del texto reclama la contrafirma del lector, como en el caso de cualquier firma: ahora vemos mejor que la contrafirma que invoca es fundamentalmente la contrafirma del otro, aunque ese otro sea yo mismo. Y si trasladamos esta consecuencia al inicio de la demostración, destacamos de nuevo la alteridad que, por sí sola, permite la

hacerse aún más limpio, es decir, circunciso, entonces se dice te amo y, en la borrachera, se pone a llorar por su soledad, mi amor ha podido conmigo» (31-12-76), con arreglo a algo que hay que declarar como en la aduana, mi homosexualidad imposible, la que siempre asociaré al nombre de Claude, los primos y primas de mi infancia, desbordan mi corpus, y la sílaba CL, en *Glas* y en otros lugares, reconoce un placer robado, por ejemplo esas uvas en el viñedo del propietario árabe, uno de esos raros burgueses argelinos de El-Biar, que nos amenazó, a Claude y a mí, que tendríamos ocho o nueve años, con llevarnos a la policía cuando su guarda nos cogió con las manos en la viña, y estallamos en risa nerviosa cuando nos dejó irnos corriendo, desde entonces sigo las confesiones de

constitución de algo como sujeto. Lo que, más arriba, concebíamos como una lectura que acompañaba a toda escritura e incluso la precedía, la «inspiraba» (ED, 253-292), ahora lo vemos como un juego de firmas que se contraponen y, por tanto, se comprometen mutuamente.

Ésta es la razón de que un texto no esté nunca cerrado sobre sí mismo, pese al esfuerzo del firmante que desea apropiárselo. Este deseo es, además, paradójico: se trataría de impedir toda lectura, incluso la de uno mismo, de hacer que el texto se perteneciera a sí mismo de forma absoluta, idiomática, y el texto totalmente firmado a su firmante, hecho propio, por lo que no sería un texto (éste es, a nuestro juicio, un argumento más riguroso que el de Wittgenstein contra la posibilidad de un «lenguaje privado»). Aún más, dado que toda firma no es más que memoria y promesa de contrafirma, ninguna firma está completamente realizada sin la (contra)firma del otro, de modo que la firma de Platón, por ejemplo, no está terminada todavía (OA, 119). Esto produce una relación, que está lejos de ser neutral, con la firma del otro, tanto en el texto «original» como en el texto «lector» o heredero del original. La tradición, que en la lectura de Husserl hemos visto que reposa

robo dentro de las autobiografías, la ventriloquía homosexual, la deuda intraducible, la cinta de Rousseau, las peras de SA, *nam id furatus sum, quod mihi abundabat et multo melius, nec ea re volebam frui, quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato, arbor erat pirus in vicinia nostrae vineae pomis onusta nec forma nec sapore inlecebrosis [...] non ad nostras epulas, sed vel proicienda porcis, etiamsi aliquid inde comedimus, dum tamen fieret a nobis quod eo liberet, quo non liceret. ecce cor meum, deus, ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi**, como, si más allá de la necesidad, pero aún plegado sobre él, el circunciso se acariciara al vuelo de lo que destina a su madre, te digo, oh *mobel*, buscando en el armario de su habitación, bajo sus ojos que ya no me ven, cada vez que estoy en Niza, junto a ella, para

esencialmente sobre la escritura, se dota aquí de una dimensión más complicada y casi ética en estas relaciones entre firmas; pero como no hemos podido limitar esta lógica al campo de lo escrito, ni siquiera del lenguaje, esta dimensión va a abrirse asimismo, indefectiblemente, hasta el corazón de la «experiencia» misma. Tal dimensión puede ser también la de una violencia extrema: si la firma (de Platón, por ejemplo, pero también, por supuesto, de Derrida) reclama nuestra contrafirma, esta llamada y nuestra respuesta no se sitúan necesariamente en el amor, filial o de otro tipo, suponiendo que sepamos en qué consistiría ese amor fuera del juego de las firmas: así como, en cierto modo, hemos asumido y generalizado la descripción tradicional de la escritura como hija bastarda y parricida, inscribiendo los conceptos de bastardía y parricidio en el de escritura, habría que reflexionar aquí sobre las relaciones de firma antes de plantear las cuestiones de fidelidad o amor. Y, así como no podría haber una lectura totalmente respetuosa de un texto, porque un respeto total impediría incluso tocar ese texto, abrir el libro, tampoco podría haber una contrafirma absolutamente respetuosa de la firma a la que responde, so pena de confundirse con esa primera firma y, por tanto, no poder seguir ejerciendo de contra firma.

comprobar que no ha conservado casi nada, como mucho algunas de las cartas y tarjetas que le escribí durante más de treinta años, dos veces por semana, sin hablar de las dos llamadas telefónicas cuyo espectro aún escande mis jueves y domingos por la mañana, a la hora en que, desde hace doce meses, he dejado de llamarla, ya no responde, pronto ni al ojo que se encuentra al final de los dedos ciegos, el 16, tiempo ronco, 93-84-13-32, ni todos esos números de llamada olvidados en mi vida.

* «Porque he robado aquello de lo que tenía provisión, y de mucho mejor calidad; quería gozar, no del objeto que perseguía mediante el robo, sino del propio robo y del pecado. Había, cer-

El prefijo «contra-» debe indicar también este valor contestatario que, en principio, invade toda lectura, incluida ésta. Para resumir, una vez más, una cadena de deducciones, digamos que estamos siempre en deuda con la primera firma, que nos interpela antes de que podamos elegir. Pero, al mismo tiempo, esta primera firma permanece en deuda con nosotros, depende de nuestra respuesta a su llamada, en la misma medida en que nosotros estamos en deuda con ella. Siguiendo la extensión a la experiencia en general que hemos intentado hacer, debemos poder decir, así, que toda experiencia del otro debe estar comprometida, por poco que sea, en este endeudamiento recíproco producido por la relación con la muerte incluida en una firma: se dirá que este endeudamiento (llamémoslo amistad) se basa en una certeza que subyace bajo todo contacto, la de que uno de nosotros morirá antes que el otro, verá en cierto modo morir al otro, sobrevivirá al otro y, por tanto, vivirá *en memoria del otro*, llevando el luto del otro (PS, 524), lo quiera o no.

ca de nuestra viña, un peral cargado de frutos que ni su belleza ni su sabor hacía apetitosos [...], no deseábamos disfrutarlos, sino sólo echarlos a los cerdos; y, aunque comimos algunos, lo esencial para nosotros era el placer esperado de un acto prohibido. He aquí mi corazón, Oh Dios, he aquí mi corazón que tú has recuperado por piedad al fondo de su abismo» (II, IV, 9).

32 El duelo se capitaliza, se acumula, hace provisión, el ahorro me quiere, un trabajo que ya no tiene que trabajar, como el que yo expongo aquí, y el sentido funciona solo, sin mí, una apuesta por adelantado y una apuesta

Quizá podamos aclarar estas relaciones tan retorcidas examinando el problema de la traducción. Derrida concede a esta cuestión una importancia todavía nada habitual en la tradición filosófica, e incluso afirmará que la traducción abarca todo lo que está en juego en la transición a la filosofía (D, 80; OA, 160). En el sencillo caso de la traducción por parte de alguien de un texto de otro, de una lengua a otra, tenemos una relación muy clara, muy simple, entre dos textos y dos firmas. En un largo comentario del célebre texto de Benjamin sobre la traducción, Derrida describe las relaciones de endeudamiento recíproco entre original y traducción. Según Benjamin, el traductor está en deuda con el original porque el original le impone su tarea, su deber, del que tiene que intentar salir airoso. Igual que un hijo o, al menos, un legatario, el traductor hereda la responsabilidad de la supervivencia de un original; pero, en la medida en que el original depende del traductor para esa supervivencia, está en deuda, por adelantado, con cualquier traductor que emprenda la tarea así prescrita. Se puede decir lo mismo de la lectura en general, de la que la traducción no es más que un caso particular. Todo texto

al margen al mismo tiempo, en cualquier caso una apuesta, una apuesta en sí, una apuesta en mí de ella, que cada vez come menos, me dicen, casi nada, es el fin, y me pregunto, cada vez que la alimento con la cuchara como a un bebé, seguro de que esa imagen no me va a abandonar nunca, por qué he elegido «comer al otro» o «amar y comer al otro» para el seminario de este año, *ipsam memoriam vocantes animum [...] nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitia vero atque tristitia quasi cibus dulcis et amarus: cum memoriae commendatur, quasi traiecta in ventrem recondi illic possunt, sapere non possunt. ridiculum est haec illis similia putare, nec tamen sunt omni modo dissimilia [...] cur igitur in ore cogitationis non sentitur**..., es culpa de esta comida, y cada vez

está en deuda con sus futuros lectores, al mismo tiempo que permanece, como hemos visto, indiferente a la muerte de todo destinatario empírico en general: es decir, endeudado en su propio destino errante, abierto al azar del endeudamiento. Pero toda lectura está también en deuda con el texto leído (cfr. PS, 175). Esta ley impuesta por el texto cuando aparece no es, por tanto, pura limitación (ningún texto, ni siquiera el texto de la ley, que aspira a ello, obliga a una lectura inevitable, ya que no sería lectura si fuera inevitable, pero ningún texto autoriza «cualquier cosa», por las buenas, que no sería tampoco una lectura), sino también la prescripción de cierta libertad (PS, 235). Estamos hablando aquí tanto de la propia ley, el carácter de ley de esa ley, como del texto en sentido estricto, de modo que habrá que reconocer la necesidad de volver a ello.

Benjamin distingue entre original y traducción: el original se deja traducir y volver a traducir un número indefinido de veces, mientras que la traducción no se deja traducir (PS, 225). Hay que seguir el consejo implícito de Derrida y reconocer que semejante criterio no funciona más que *a posteriori:* es original lo que se deja traducir y volver a traducir, es decir, leer y releer. Alguna traducción o lectura puede volverse a traducir: Derrida

más culpable de contar esos impulsos de sangre, los 28 de esta paciencia antes del fin, qué fin, espero la interrupción de una carrera contra el reloj entre la escritura y su vida, la suya, la suya, sólo la suya, de la que me alejo a medida que hablo de ella, para traicionarla o calumniarla con cada palabra, incluso cuando me dirijo a ella sin que me oiga para decirle te traiciono, te pido perdón, te confieso, a ti, que representas todo en este duelo, todas mis direcciones, figúrate, perdón por confesarme a ti cuando ya no me oyes, cuando quizá no te has oído nunca, ni en mí ni conmigo, ni siquiera en ti, me conformo con girar a tu alrededor en este silencio en el que te imaginas no sé qué, dios mío, te pido perdón por no dirigirme a ti, de

menciona las traducciones de Sófocles por Hölderlin que, a su vez, se vuelven a traducir, convirtiéndose así en originales (OA, 195; cfr. PS, 271-272). Se puede afirmar también, generalizando un poco el sentido de la palabra «traducción», que todos los textos del propio Derrida (no) son (más que) lecturas o traducciones de «originales», pero se expresa la originalidad de dichas lecturas al admitir que, a su vez, exigen ser traducidas; éste es el caso, sobre todo, del término «deconstrucción», propuesto como traducción de la *Destruktion* de Heidegger pero que designa también, en la jugada que le da originalidad, cierto trabajo de traducción suplementaria.

No nos apresuremos, por consiguiente, a generalizar la traducción hasta el punto de convertirla en un caso particular de la lectura. Antes de llegar a ello (y ya sabemos que la deconstrucción se hace durante la travesía, más que al llegar), hay problemas específicos que convendrá abordar directamente aprovechando la traducción. Habíamos partido del nombre propio para llegar enseguida al problema de la firma. Ahora bien, si hay algo que parece resistirse a la traducción, en cierto modo, es precisamente el nombre propio. Un nombre propio no se deja traducir a otro idioma: no se dice que

dirigirme otra vez a ti para decírtelo aunque no me oigas, nunca me has oído, ni leído, ni quizá visto, ni siquiera sabes que llevas luto por mí, de ahí ese semiluto que rumio en mi boca desde hace tanto tiempo, *«gran luto, si el luto es (estructuralmente) semiluto, si el luto entero es semiluto, ¿qué ocurre con el luto del luto? "En la botánica y la entomología, se habla de luto a propósito de seres que, en su coloración, presentan una mezcla de negro y blanco. Gran luto, pequeño luto, mariposas. Semiluto, nombre vulgar del* arge galatee *(lepidóptero diurno), llamado galateo, sátiro galateo; mientras que otros lo llaman sátiro de semiluto [...] En la lengua antigua, en el nominativo*, li dels, li dex, li diaux, *en el régimen, el duel". "Las señales de luto, entre los israelitas, consistían en desgarrar las vestiduras...» Luto*

«James» *traduce* «Jacques», ni que «Paris» pronunciado a la inglesa traduce «Paris» pronunciado a la francesa (cfr. PS, 209). Esto es lo que ha podido hacernos creer, por un instante, que el nombre propio se escapaba al sistema de la lengua y que, por tanto, se podría buscar un punto fijo que resistiría a la *diferenzia* y uniría el tejido del lenguaje a un punto firme en el mundo. Sin embargo, estábamos obligados a hacer constar que ese nombre propio no sería tal y que, para ser «propio» o dar la impresión de serlo, es necesario que lo propio se desapropie inmediatamente en una clasificación de *diferenzia* en la que se inscriba su finitud. Lo cual lleva el nombre propio al ámbito de la *diferenzia*, aunque sin integrarlo en la lengua propiamente dicha; pero eso es precisamente lo que impide hablar con propiedad de la lengua, y en la situación de impropiedad que resulta, va a haber que afirmar que el nombre propio pertenece sin pertenecer a la lengua. Derrida preguntará de nuevo *(ibíd.)*, para subrayar el desafío, qué sería de una lengua que no ofreciera la posibilidad de dar a alguien o a algo un nombre propio (cfr. también F, 71-72). Los nombres propios son necesarios para una lengua que no los sufre como tales y que, sin embargo, los retiene con el suficiente celo como para impedir que se puedan traducir a otra lengua.

por ella, desgarrar el traje, la vestidura, el velo, una piel que recubre, la operación que no circuncida con una hoja sino con los dedos, retorciendo la piel, método criticado, el botón que el rabino hace saltar de mi camisa, con su propia mano, en la muerte de mi padre» (31-12-76).

* «Damos a la propia memoria el nombre de espíritu [...]. Es que, sin duda, la memoria es como el estómago del espíritu, y la alegría o la tristeza, como un alimento dulce o amargo: cuando se confían a la memoria, pueden depositarse en ella como si pasaran por un estómago, no pueden tener sabor. Sería ridículo creer que las dos operaciones se parecen y, sin embargo, no carecen completamente de semejanza [...]. Pero

Hay que explicar, en primer lugar, que hasta ahora hemos hablado erróneamente de la lengua, cuando nos encontramos ante una multiplicidad de lenguas en situación de traducción recíproca: pero lo que cada lengua protege como más suyo y, por tanto, intraducible, son precisamente los nombres propios, que ni siquiera le pertenecen como tales y que pueden dar la impresión, por tanto, de prescindir sencillamente de la traducción y encontrarse en un terreno universal de referencia absoluta. Ello nos devolvería a la pretensión de que lo absolutamente intraducible es absolutamente traducible, o siempre ya traducido.

No podemos quedarnos aquí; hay que buscar, con arreglo a una forma de pensamiento que empieza a sernos familiar, no el *final* en este tipo de situación (hemos visto, a propósito de Freud, que la muerte está al final), sino la tensión diferencial del medio. La deconstrucción no es un extremismo, por más que pueda parecerlo cuando se observa a partir de un modo de pensar que busca siempre conceptos puros y claros. Para esta corriente, las proposiciones que acabamos de formular son inaceptables, aunque sean el producto riguroso de ese mismo pensamiento, si se hace hincapié en sus exigencias. La elaboración de esta clase de proposiciones no se

entonces, por qué no se siente en la boca del pensamiento...? (X, XIV, 21, 22).

33 El sátiro galateo que soy, un sátiro de semiluto sin confesión, que comienza por extraviarse en la seducción, incluso cuando ella reconoce en mí la disidencia de lo verdadero, *«la separación del yo, al menos en mí, no es un camelo trascendental, ni el foco doble con y sin visión monocular, soy como aquel que, al volver de un largo viaje, fuera de todo, la tierra, el mundo, los hombres y sus lenguas, intenta mantener a posteriori un diario de a bordo, con los instrumentos olvidados, fragmentarios,*

debe, pues, a ninguna perversidad por parte de un «deconstructor» a quien le agrade plantear paradojas (cfr. VP, 23; 64 n1), sino que es un instrumento de intervención indispensable: la deconstrucción no puede proponer un lenguaje simplemente *distinto* al de la metafísica (y quizá nuestra exposición sobre la firma haya ayudado a comprender por qué debe mantener la deconstrucción su deuda y su luto en relación con la metafísica).

Tiene además una relación de traducción con la metafísica, y lo que hemos denominado «torsión» o «reinscripción» de términos metafísicos, la estrategia de la «tachadura», puede describir otras tantas traducciones. Traducciones en un sentido extraño, desde luego, porque, si traducción implica que se conserva el mismo significado, al que se dota de otros significantes (POS, 31), aquí parece que se conserva el mismo significante ligándolo a otros significados: de este modo, por tanto, se habrá traducido ya el concepto «metafísico» de traducción antes de justificar tal procedimiento. Es un riesgo inevitable de la deconstrucción, que se adelanta por definición. Derrida encuentra en Nicolas Abraham elementos para concebir esta operación como «traducción anasémica»: en el discurso del psicoanálisis, por ejemplo,

rudimentarios, de una lengua y una escritura prehistóricas, comprender qué ha pasado, explicarlo con guijarros, trozos de madera, gestos de sordomudo antes de la institución de los sordomudos, un tanteo de ciego antes de Braille, y van a intentar reconstruirlo por completo, pero si supieran tendrían miedo y no lo intentarían»... (31-12-76), no habrá monograma ni monografía sobre mí, no sólo porque siempre seré demasiado joven para los contemporáneos, puesto que lo que G., uno u otro, no ha entendido quizá nunca, lo pensaba el otro día en Toledo, es que, si soy una especie de marrano de la cultura católica francesa, y poseo también mi cuerpo cristiano, heredado de SA en línea más o menos torcida, *condiebar eius sale**, soy de esos marranos que ni siquiera se llaman judíos en

la palabra «placer» se «traduciría» por algo completamente distinto, hasta el punto de que sería posible hablar de un placer que se siente como desagrado (PS, 149-150). No se trata de un intercambio de significados (ya hemos prevenido en contra de este lenguaje), sino del paso hacia un «antes de» o un «sin llegar a» del sentido; en Derrida, «huella» o «suplemento» expresan la posibilidad del sentido, su condición o su elemento, y no poseen sentido propiamente dicho.

Así, pues, no hay que rechazar pura y simplemente estas proposiciones aparentemente contradictorias: en un movimiento deconstructor, se toma en serio la idea de que los nombres propios pertenecen sin pertenecer a la lengua, y se hace afirmando que la idea de una desapropiación esencial del nombre propio debe verse complicada por la idea de un hacerse común del nombre propio. Una vez más, sin este hacerse común y la unidad o separación de la lengua que permite, no existiría lo que designamos con el nombre común «nombre propio», sino un vocativo puro, una llamada no iterable (PS, 394-395).

lo hondo de su corazón, no para ser marranos autentificados en una u otra parte de la frontera pública, sino porque dudan de todo, nunca se confiesan ni renuncian a las luces, cueste lo que cueste, dispuestos a dejarse quemar, casi, en el momento de escribir sobre la ley monstruosa del cara a cara imposible, *tu... qui mecum es et priusquam tecum sim [...] sed neque me* ipsum diiudico. *Sic itaque audiar [...] ego oro quamvis prae tuo conspectu me despiciam et aestimem me terram et cinerem, tamen aliquid de te scio, quod de me nescio. Et certe videmus nunc per speculum in aenigmate, nondum facie ad faciem [...] confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam***, en el momento de escribir, ni antes ni después sino de otro modo, tengo la visión de SA, también él, pequeño

Como emblema, en cierto modo, de esta situación, Derrida escoge el «ejemplo» de Babel, que reúne los temas de la traducción y el nombre propio. El Génesis narra cómo la tribu de los shem (la palabra *shem* quiere decir «nombre» en hebreo) quiso hacerse famosa edificando una torre e imponiendo su lengua a todos los pueblos de la tierra. Para castigarlos por esta ambición desmedida, Yavé destruyó la torre mientras gritaba su nombre, «Bavel» o «Babel», que se asemeja (de forma confusa) a la palabra hebrea que significa «confusión», e impuso a la tierra la diferenciación lingüística. Esta historia, sobre la que Derrida vuelve en diversas ocasiones, fascinado (CP, 257-258; OA, 132 *sq.*; PS, 203-235; SCH, 52; TA, 71; UG, 38 *sq.*; 77), posee recursos que no vamos a agotar aquí. Lo esencial es esto: al imponer su nombre (confusamente captado como «confusión») contra el nombre de nombre (shem), Dios impone a la vez la necesidad y la imposibilidad de la traducción. La dispersión de las tribus y de las lenguas sobre la tierra las condenará a la confusión y, por tanto, a la necesidad de traducirse mutuamente sin alcanzar jamás la traducción perfecta, que volvería a suponer la imposición de una

judío homosexual (de Argel o de Nueva York), reprimió todo, pronto se convirtió en Don Juan cristiano por miedo al sida que veía venir como yo, desde tan lejos, y, en el buen camino, muy digno, no relata su muerte, que es siempre demasiado cercana, única aliada, la más segura, a ella debo ya todo lo que gano, he conseguido convertirla, como a dios, es lo mismo, en mi aliada más difícil, imposible pero de una fidelidad a toda prueba una vez que se la ha embaucado, algo muy costoso, creedme, mucho amor, hay que perdonarse el mal que nos hacemos, y la gracia del niño no está garantizada, de niño me llamaban «gracioso» más que «bello», pero mi madre me pasaba sal por encima de la cabeza por la noche, en la cocina, para conjurar el mal de ojo.

sola lengua. En este entorno de confusión relativa, resultado de una traducción confusa del nombre de Dios, estamos condenados, no a la incomprensión total, ni a la imposibilidad pura de traducirnos, sino a una labor de traducción que nunca se ve satisfecha. Como la confusión absoluta es impensable, el texto se «sitúa», por definición, en este entorno, por lo que todo texto invoca una traducción que nunca se hará. De ahí todo lo que acabamos de ver sobre la tarea y el endeudamiento.

Pero si la historia de Babel ilustra en cierto modo los problemas de la traducción, hace reflexionar también sobre el nombre propio y el nombre común. En efecto, que Dios grite un nombre propio que puede entenderse como nombre común es eso: lo que sugiere el hacerse común de lo propio que anunciábamos hace un instante. Por otro lado, existe una fascinación (véase Proust, por ejemplo), en la misma medida de su imposibilidad, por lo que «quieren decir» los nombres propios, tanto si esa demanda pasa por una búsqueda etimológica como de otro tipo. Hemos visto que la idea de que el nombre propio es ajeno a la economía de la lengua, a la *diferenzia*, produce aporías insostenibles. El nombre propio no puede ser completamente ajeno a la lengua, absolutamente intraducible, sino, como máximo, *más o menos* ex-

* «[y se me santiguaba ya con la señal de su cruz y] se me salaba con su sal [ya al salir del seno de mi madre, que había puesto grandes esperanzas en mí]» (I, XI, 17).

** «tú [...] que estás conmigo incluso antes de que yo esté contigo [...]. *Pero yo no me juzgo a mí mismo.* Por tanto, que se me escuche con ese ánimo [...]. Y yo, aunque en tu presencia me desprecio y me considero *tierra y ceniza*, sé algo sobre ti, sin embargo, que no sé sobre mí. Sin duda, *nos vemos ahora en el espejo y en el enigma, aún no cara a cara* [...]. Confesaré, pues, lo que sé de mí; confesaré también lo que ignoro de mí» (X, IV, V, 6, 7).

terior e intraducible (cfr. PS, 103). Babel, nombre propio, nombre de Dios o del padre, puede entenderse, *en una lengua concreta*, en este caso el hebreo, como el nombre común que significa «confusión». Hay que subrayar que esta escena transcurre en una lengua determinada, en la contingencia de un idioma, por más que se pueda dar una confusión análoga también en otras lenguas (en inglés, entre Babel y *Babble;* en francés, entre Babel y *babil*, pero seguramente habría aquí que establecer una línea de filiación y de traducción), y pese a que intentemos hacer de ello algo parecido a una ley general. Hay que destacarlo para señalar bien el hecho de que nos encontramos, de entrada, en una situación de multiplicidad de lenguas, situación que, no obstante, no puede señalarse más que en una lengua concreta, incluso aunque esta última pueda aspirar a una capacidad absoluta de traducción o incluso, como la lengua de los shem, a hacerse un nombre como lengua universal (pensamos, por ejemplo, en lo que se ha podido afirmar sobre el privilegio de esta o aquella lengua natural en materia de filosofía [ES, 108 *sq.*; GL, 16-174]). En la medida en que el nombre llamado propio implica lo intraducible, esa aspiración está condenada por adelantado, y de ahí la inevitable violencia de todo intento de puesta en práctica o de

34 *«La "alianza" fue, en primer lugar, para el niño de 13 años, el nombre del lugar al que había que ir, es decir, una escuela, un año después de la exclusión, el* numerus clausus *y la otra escuela, la judía, en la calle Emile-Maupas, con el fin de aprender y pasar los exámenes para la* bar-mitzvah *(la "comunión", como decíamos), la palabra de alianza no tenía, pues, ninguna continuidad con el simple homónimo, que designaba el anillo de matrimonio, describir los lugares...»* (31-12-76) y, desde ese momento, rehuí esa escuela judía tanto como la «alianza», «hice novillos» sin decírselo a mis padres durante más de un año, iba a la calle de Chartres, al fondo de la pequeña relojería del primo, a observar a los soldados, los «Aliados», hacer cola ante los burdeles, la Luna, la Esfinge, sabía

plasmación de ese supuesto privilegio. De ahí también, en Derrida, una cierta valoración de textos que destacan esta multiplicidad, especialmente el texto de Joyce: una expresión de *Finnegans Wake*, *«and he war»*, hace resonar varias lenguas a la vez en su aparición, y desafía a cualquier traducción a conservar ese efecto de multiplicidad (UG, 40-41).

> En general (pero hemos visto que este «en general» está siempre marcado ya por la necesaria singularidad de su formulación en *una* lengua concreta, se trata una vez más de la cuasitrascendentalidad), la situación que describimos aquí es la de un *double bind* (¿cómo traduciría yo este término, si alguna vez traduzco mi texto al inglés?), en el que lo que hemos denominado nombre propio invoca una traducción que, al mismo tiempo, impide. Este tipo de desafío de la observación puede producirse también de manera más simple, al menos en apariencia: ¿cómo traducir al francés, por ejemplo, un poema de Celan que incluye ya palabras francesas (SCH, 55), o un texto de Borges en el que el español está ya caracterizado por una inflexión francesa (OA, 133-134); y cómo incluir, en la traducción latina del *Discours de la méthode* de Descartes, el párrafo que explica por qué se ha escrito el texto en francés y no en latín (DP, 308-309)? Si no se puede traducir el hecho de una multiplicidad de lenguas, no se puede traducir tampoco el hecho de que una lengua se

«zapear» antes de que la televisión me permitiera esa diversión, igual que siempre he zapeado en la escritura, *Wechseln der Töne* que deja al otro en el sitio entre una frase y otra, en medio de una frase, muerto o vigilante, aliado de por vida o asesino, como si hiciera falta que el lector me desee la muerte cuando, por ejemplo, deslizo con mi dedo la «alianza» de la que habla G. al otro lado, para hacerla caer en el fondo de mi infancia, en la propia superficie de mi lengua, recordando que la «alianza» será siempre, para mí, un edificio judío de la calle Bab Azoun, «¿Qué cuentas?», le pregunté ese 30 de diciembre del 89, como si me lo preguntase a mí mismo en cada instante, es decir, sin esperar respuesta, y no la hubo, en efecto, ni a la pregunta «¿Estás contenta

> observe a sí misma o, como diremos más adelante, se firme (UG, 59).

Al gritar su nombre, Babel, Dios exige una traducción que no se consigue sino produciendo precisamente la confusión. Celoso de su nombre y de su idioma hasta el punto de querer impedir, a todo precio, que los shem impongan los suyos, Dios exige el respeto a su singularidad, a su nombre, e instaura la confusión que hace necesaria la misma traducción que impide. Este abuso de autoridad, la firma de Dios que nos obliga a nuestra tarea infinita de traducción, sería el mismo al que aspira la literatura en general.

LA LITERATURA

La historia de Babel, contada por Derrida, no debe ser tomada al pie de la letra, y en realidad no puede serlo, o se resolvería violentamente el *double bind* de la confusión y se creería que se ha conseguido la traducción imposible del nombre de Dios. De lo que se deduce también que no hay que dejarse impresionar demasiado por la invocación del nombre de Dios, en la medida en

o triste?», ningún signo de tristeza cuando me voy sin saber si la volveré a ver viva, ella que lloraba tanto como Mónica con cada una de mis partidas, desde la primera, en el *Ville d'Alger* en otoño de 1949, un mareo como para entregar el alma, y tantas veces después, yo le mentía sin cesar, como a todos vosotros *sed quare hinc abirem et illuc irem, tu sciebas, deus, nec indicabas mihi nec matri, quae me profectum atrociter planxit et usque ad mare secuta est. sed fefelli eam violenter me tenentem [...]... et mentitus sum matri, et illi matri, et evasi, quia et hoc dimisisti mihi misericorditer servans me ab aquis maris plenum exsecrandis sordibus usque ad aquam gratiae tuae, qua me abluto siccarentur flumina maternorum oculorum quibus pro me cotidie tibi rigabat terram sub vultu suo, et tamen recusanti sine me redire*

que «Dios» ya no puede ser exactamente un nombre propio. Es la misma estructura que nos había hecho afirmar que Dios estaba en la historia y en la violencia. Si ahora decimos que toda literatura desea repetir la jugada de Dios, no habría que tener miedo de caer en la simpleza tradicional que convertiría al escritor en una figura (malograda) del Dios creador (cfr. EC, *passim*). No nos proponemos explicar la literatura a partir de lo que creemos comprender sobre Dios, sino que, a partir de lo que aquí se denominará literatura, podremos confiar en comprender algo de Dios.

La literatura aspira a lo idiomático. El texto literario, que ciertamente está más que determinado por todo tipo de cosas, no posee definición no institucional (aunque lo literario va a suspender toda institución, incluida la de la literatura) más que como idioma. Yo, escritor, quiero escribir como ningún otro e imponer, así, mi nombre propio o, más bien, mi firma (porque una escritura que me fuera absolutamente propia e idiomática debería ser considerada como firma). Mi escritura es, pues, una exigencia de traducción, en el *double bind* que la endeuda por adelantado, eternamente, respecto a todo lector y todo traductor (ésa es la miseria y la penuria del autor), al mismo tiempo que endeuda a ese mismo lector (de ahí el

*vix persuasi, ut in loco, qui proximus nostrae navi erat [...] maneret ea nocte. sed ea nocte clanculo ego profectus sum, illa autem non; mansit orando et flendo. et quid a te petebat, deus meus, tantis lacrimis, nisi ut navigare me non sineres?**, nos hacemos la eutanasia y preguntamos lo que pensaría una viva si viera que llega la muerte, cuando mi madre, mientras vivía, antes de su letargo, había exigido al primo médico, que nos lo ha relatado después, que nunca la dejara vivir así, que no practicara con ella aquello de lo que nos acusa el médico, la obstinación terapéutica, como si-

* «Pero por qué me iba de aquí, por qué me iba allí, tú lo sabías, oh Dios, y no lo revelabas ni a mí ni a mi madre. Lloró

narcisismo y la megalomanía). Mi deseo de escribir como ningún otro se ve inmediatamente comprometido por el deseo de que se reconozca mi cualidad de inimitable o, para traducir este lenguaje demasiado hegeliano, que mi nombre propio sea aceptado y, por tanto, traducido. Desearía que todo mi texto no fuera nada más que una enorme firma monumental, colosal, inimitable (es decir, ilegible) y *bestial* (como en el caso de un tal Thompson, cuyo nombre vio Flaubert, entre la admiración y la burla, inscrito en enormes letras sobre la columna de Pompeyo en Alejandría: cfr. PS, 315 nota), pero tal deseo transige enseguida con la legibilidad y, por tanto, con la posibilidad de imitación. Para hacer pasar el idioma de mi nombre propio, para imponer mi ley gritando mi nombre, debo jugar precisamente con la lengua que no me es propia (que recibo como la ley, afirmaba Saussure; pero del mismo modo he recibido mi nombre propio, no me bautizo a mí mismo), debo intentar distinguirme subrepticiamente en esta lengua, hacer tragar mi nombre a un lector que cree sencillamente leer literatura.

Si la historia de Babel se toma como figura de la traducción, una traducción de la traducción, explica Derrida (PS, 203), las obras de Ponge (SI, *passim*) y de Genet

cruelmente por mi partida, y me siguió hasta el mar; pero yo la engañé, mientras ella se aferraba a mí de forma violenta [...]. He mentido a una madre, a una madre como ella, ¡y me he salvado! Sí, eso también me lo has perdonado: misericordiosamente, me has protegido de las aguas del mar, pese a que estaba mancillado por manchas abominables, para conducirme al agua de tu gracia; y esa agua debía lavarme y secar así las lágrimas que manaban de los ojos de una madre que, por mí, inundaba de lágrimas cada día, ante ti, la tierra bajo su rostro. Y como, a pesar de todo, se negaba a volver sin mí, la persuadí con dificultad de que entrase en un lugar junto a nuestro buque [...] para pasar allí la noche. Pero esa noche, furtivamente, me fui,

(GL, *passim*) representan, en cierto modo, ese trabajo sobre el nombre propio que llamamos literatura (GL, 11b). Pero es importante no equivocarse aquí: el hecho de que encontremos en Ponge todo un desarrollo del tema de la esponja *[éponge]*, que debe leerse como intento de apropiarse de una parte de la lengua, el hecho de que haya retamas *[genêts]* en Genet, e incluso de que podamos ver en el «ya» *[déjà]* derridiano la rúbrica, más o menos escondida, de Derrida Jacques (cfr. FH, 482; OA, 102 *sq.*) (en cuyo caso, la insistencia en el *siempre* indicaría una ambición desmesurada sobre la lengua, volveremos a este punto para mostrar también toda su modestia), todo ello no hace obligatorio, en absoluto, un nuevo «método» de lectura que consistiría en buscar y localizar, en toda la literatura, el nombre propio de los autores. Es cierto, por ejemplo, que todos los problemas que nos ocupan aquí aparecen de manera muy pronunciada en Rousseau, pero no creamos ni por un momento que es suficiente, ni siquiera interesante, buscar las sílabas del nombre propio dispersas por todas sus obras. La búsqueda o la reclamación del idioma no pasa necesariamente por lo que reconocemos como nombre propio. Tampoco se deduce de ello que sencillamente haya que ampliar el campo de búsqueda para intentar aislar un

y ella no: ella se quedó, llorando y rezando. Y ¿qué te pedía ella, Dios mío, con tantas lágrimas, sino que no me dejaras embarcar?» (V, VIII, 15-16).

35 El 23 de febrero de 1990, bajo el efecto de corticoides, resucita algo, responde «sí, desde luego» a la pregunta de Jacqueline «¿tiene usted hambre?», me da la mano, la besa o la roza, más bien, como siempre desde que sobrevive, un movimiento de succión o de aspiración con sus finos labios, la boca hundida entre las dos puntas afiladas del mentón y la nariz, casi carente de labios por la ausencia de

nombre propio secreto, quizá inconsciente (cfr. OA, 140-144), porque semejante trabajo no haría más que posponer el *a posteriori* que estructura cualquier búsqueda en principio, cuando, por el contrario, se trata de explicarlo; no es ningún secreto, por otro lado (F, 20; 53; M, 375; PS, 549 *sq.*; cfr. CP, 15; 53; 203). Si Derrida da preferencia a Ponge y Genet en este sentido se trata en parte, como siempre, de algo contingente y, como máximo, motivado por intereses estratégicos o de condensación económica. Y, como ocurre con todos los textos de Derrida —ya hemos insistido suficientemente en ello—, pese a una falta de respeto consciente en este aspecto, cada uno de esos análisis sigue siendo idiomático y establece una relación distinta, cada vez, con la firma del otro, una relación sobre la que más adelante intentaremos reflexionar dentro de los límites de una alianza.

Veamos el análisis de Ponge. Si la obra de Ponge posee, en cierto modo, categoría de símbolo (incluso de ejemplo [SI, 23]), no es porque se suponga que todo texto literario oculta el nombre de su autor, en cuyo caso Ponge tendría la dudosa ventaja de no esconderlo apenas. Pero esta manera de enfocar las relaciones entre el nombre propio y la lengua pone sobre el tapete el problema de lo idiomático y lo literario en general. A lo

dientes, incluso sonríe y permanece en silencio, con la mirada vacía posada sobre mí cuando le pregunto, cuántas veces se lo habré preguntado, «¿quién soy yo?», es como si, para ti, hubiera cambiado de nombre sin que ella lo sepa, y mi presencia se convierte, por fin, en la ausencia que ha sido siempre, *amabat enim secum praesentiam meam more matrum, sed multis multo amplius, et nesciebat, quid tu illi gaudiorum facturus esses de absentia mea. nesciebat, ideo flebat et eiulabat**, esto se parece cada vez más al comienzo de «*una gran bio-mitografía de Elie* (eh! lis, et lie, élit, et lit, et l'I, elle y, L.I., l'Y *al final de la sesión doble*)» (31-12-76), porque en ese 23 de febrero de 1990 sitúo la revelación del origen de mi nombre oculto, el nombre de aquel que, a mi muer-

largo de este análisis, Derrida distingue provisionalmente tres modalidades en lo que solemos entender por firma. Primero, en el sentido habitual, la firma de mi nombre propio, la autentificación de que lo que escribo es verdaderamente mío: ése es el sentido que nos hemos limitado a explicar hasta ahora, en el que la firma consiste en repetir el nombre de una afirmación que dice: este nombre es mi nombre. La segunda modalidad sería aquella por la que lo que escribo es evidentemente mío, esté o no explícitamente firmado, reconocible de forma inmediata por lo que habitualmente se denomina el estilo: es, por otro lado, lo que Derrida examinará bajo el nombre de *ductus* (VEP, 221 *sq.*). En tercer lugar se dirá que, cuando se designa la escritura como acto —se destaca, habíamos dicho anteriormente—, se firma en una firma general que ya no se atiene a este o aquel nombre propio (SI, 46-48). La obra de Ponge tendría de único que conseguiría firmar de todas estas formas a la vez, de modo que el «estilo» inimitable de Ponge (firma 2) consistiría esencialmente en la inscripción de su nombre propio (firma 1) *en* sus textos (y no simplemente al final o al margen) que, de esa manera, se firmarían ellos mismos (firma 3) y prescindirían de él en el momento en que inscribieran su nombre propio dentro. Ése es el do-

---

te, llamaréis Elie, me enteré por mi hermano cuando yo relataba cómo en las últimas semanas, al recibir de mi primo Roger una tarjeta («Querido Jackie, como quizá sabes, le pedí a René tu dirección, con la intención de enviarte una tarjeta por sorpresa desde Praga, donde debía ir del 25 al 26 para un fin de semana musical. Pero el viaje ha sido anulado, no por motivos de seguridad, sino porque la huelga anunciada de músicos habría impedido el desarrollo de los espectáculos previstos. ¡Éstos son los sinsabores que el amigo Havel me produce a mí también! Muy afectuosamente»), le envié a mi vez, en señal de agradecimiento, una tarjeta postal del viejo cementerio judío de Praga comprada justo antes de mi detención, después me enteré



El viejo cementerio judío de Praga.

ble éxito de Ponge, convertir su firma en un texto que le es absolutamente propio y que, sin embargo, se sostiene solo, sin él (he aquí, otra vez, el monumento o la columna colosal, como la de Flaubert, y de los que también se ocupa Derrida [GL, *passim*; VEP, 136 *sq.*]), ocultando su nombre en su lengua. La esponja realiza esta condensación en Ponge, y ese triunfo basta para deshacer el viejo par sujeto/objeto (y la «noria» que gira entre un Ponge fenomenólogo y un Ponge subjetivista [SI, 17]); todo ello nos va a introducir lentamente en la idea de la «cosa», el don y la ley.

Porque hay que tener el valor de enfocar la literatura como escritura singular (es decir, firma) sometida a la ley de la cosa, pero como la cosa es singular, cada vez que aparece (es decir, en su firma), dicha ley no es tal, verdaderamente, puesto que una ley, por definición, debe ser general. Y hay que intentar pensar, sobre todo, que el respeto a la ley de la cosa implica que el texto se haga cosa también y, por tanto, dicte su ley singular sobre nuestras lecturas. Nos encontramos, de nuevo, con el endeudamiento recíproco o la alianza, y asimismo con el principio que explica por qué la literatura es cuestión de «ética» (SI, 46). La cosa dicta su *tú debes* en cada ocasión concreta (SI, 45), y la literatura puede dar la

por mi hermano en Niza de que el primo Roger estaba muerto y ya incinerado, quizá antes, quizá después de recibir mi tarjeta, luego, en casa de los Choay, el 16 de enero, conocí a Nina, que se iba al día siguiente a Argel y que me remitió, «prueba —aseguró— de que pienso en usted», una bellísima fotografía en color de la tumba de Eugène Derrida en el cementerio de Saint-Eugène, es decir, la tumba del hermano de mi padre y padre de ese Roger que acababa de morir pero, sobre todo, el tío que me tuvo en sus brazos el día de mi circuncisión, y que se llamaba Elie por el motivo secreto que entonces me revela mi hermano, que le habían dado ese nombre en recuerdo de su tío, el hermano de mi abuelo Abraham, o sea,

idea de honradez o de *franqueza* en la negociación de esa singularidad y al permitir la existencia de la cosa distinta en su alteridad, que va a guiarnos en nuestra discusión de problemas más inmediatamente «éticos», incluso «políticos». Ello nos ayudará a comprender por qué una escritura aparentemente absorta en sí misma puede, sin embargo, abrirse mejor a la singularidad de la cosa y a la aparición del otro que todas las escrituras que parecen más serias y llenas de referencias, y que a veces querrían condenar a Derrida en nombre de la ética y la política. Como literatura, ética y política son, por excelencia, los lugares en los que nos medimos frente a la necedad (que sigue siendo, en cierto modo, cosa de la filosofía [véase PS, 305-325]), incluida nuestra propia necedad inevitable, es en ellos donde nos vamos a permitir alzar un poco el tono.

EL DON

Dejar a la cosa en su singularidad, por delante de toda objetividad (es decir, por delante de toda dialéctica del sujeto y el objeto), implica en cierto modo que se dice «sí» a la ley de la cosa. Nos sometemos, nos plegamos

el Elie del que ya no hablaba nadie en la familia desde el día en el que abandonó a su mujer y sus hijos para rehacer su vida en la metrópolis, hecho del que sólo Eugène Eliahou tuvo noticia en su generación y cuya revelación confió después a su hija Fernande, la hermana de Roger, que se lo dijo a mi hermano, que me lo dijo ayer, demonios...

* «De hecho, a ella le agradaba mi presencia a su lado, a la manera de las madres, pero bastante más que muchas de ellas, y no sabía qué alegrías le proporcionarías tú en mi ausencia. No sabía, por eso lloraba y se lamentaba» (V, VIII, 15).

a ella. Desde su alteridad, la cosa, el otro, dicta una ley que acogemos con una pasividad —o pasibilidad— que permanece más acá de la distinción entre activo y pasivo. Pero hablar de ley demasiado pronto corre aquí el riesgo de ser un contrasentido, porque esta ley es también un don. Hay que intentar pensar en el don antes del intercambio, y en la ley antes del contrato, para acercarse a la cosa.

Si la esencia del don es no ser objeto de intercambio, vemos que, hablando estrictamente, se anula como tal. Porque tu gratitud ante un don que yo te hago sirve de pago en devolución o a cambio, de modo que el don ya no es tal. Si, ante la extrema dificultad de estar en situación de recibir un regalo (PS, 163), y para darle una oportunidad, se intenta reprimir cualquier reacción, aun así se está incluyendo ese don en la posibilidad del intercambio, al recibirlo o admitirlo como tal, de manera consciente o inconsciente. Para que el don esté limpio de todo movimiento de intercambio, debería pasar inadvertido por el receptor. Debería no recibirse como don, no ser un don en absoluto. El don no «existe», o no da más que en un intercambio en el que ya no da. No se reconoce más que cuando se pierde en el endeudamiento y el intercambio (GL, 269a; MEM, 142-143; UG, 20-21). Lo

36 Y te preguntas si escribo, G., porque los Judíos ignoran la confesión, a lo cual respondo que yo no me confieso, más bien confieso a los demás por los imponderables y graves secretos que heredo sin saberlo, por ejemplo, Esther o los dos Elie, porque ahora hay más de uno y sé, desde hace varios días, que el primero no tuvo al segundo en sus brazos en el momento de la circuncisión como el segundo tuvo al tercero, es decir, yo, pero yo que delibero pasivamente, aquí o allí, no sobre lo que hay que decir, el contenido, éste o aquél, sino sobre si hay que hacerlo o no, si puedo, o no, desear resistir a la confesión, por ejemplo, si debo decirles que rezo y describir cómo puede suceder, en qué idioma y con qué

Glas (pág. 30), que trata más adelante de la circuncisión según Hegel y Genet (págs. 50-55). «De la misma manera había situado [Hegel], de paso, la circuncisión y el sacrificio de Isaac» (pág. 55); «... en una palabra, a través del privilegio que posee de producir la decapitación, asignar al verdugo la línea de división (circuncisión o castración)...» (pág. 74); «Estas vestiduras que rodean al ángel se parecen a aquellas con las que se envuelve a los recién nacidos tras la circuncisión» (pág. 266).

que comúnmente denominamos don o regalo no es, pues, más que la huella de un hecho prearcaico de donación que nunca ha podido darse como tal. El don se ha ajustado siempre al intercambio, pese a que éste no consigue nunca dar la medida del don que le «precede». Aquí está implícita toda una complicación de la temporalidad: el don no está nunca en el presente (cfr. GL, 94b; MEM, 141); se da en un pasado que nunca ha sido presente y se recibe en un futuro que tampoco será presente jamás.

Este don que no se presenta como tal precede a todo intercambio y, por tanto, a toda dialéctica. En la larga lectura de Hegel que constituye la columna de la izquierda en *Glas*, y que pronto vamos a leer como un esfuerzo para buscar, en el texto del propio Hegel, las huellas de lo que se escapa a la dialéctica especulativa, ese don puede ser, por ejemplo, la luz del sol (GL, 269a *sq.*, donde volveremos a encontrar también el anillo y la constricción, además de la columna). No se puede impedir que el pensamiento dialéctico se nutra de ello, lo cual no quiere decir que el círculo dialéctico y ontológico deba abrirse a este don preontológico, que no puede recibir como tal sino que constantemente debe presuponer (UG, 132).

rito, de rodillas o de pie, ante quién o cuáles libros, porque si tú conocieras, G., mi experiencia de la oración, sabrías todo, tú que sabes todo, me dirías a quién dirigirla, *et ubi essent tantae preces et tam crebrae sine intermissione? nusquam nisi ad te**, y me dirías por qué me intereso por lo que, en el fondo, en el fondo de mí, describe precisamente el «sin interés» al que yo no pertenezco, del que «yo» no es más que el desvío, el presunto crimen que llamo circuncisión, y *«el papel de la madre en la circuncisión porque, si la que lo desea, realiza a veces la circuncisión, se ajusta al deseo inhibido de asesinar a un niño, se encuentra en la posición de sumisión (*Glas*, con sus circuncisiones, guillotinas, incisiones, tatuajes aún ilegibles), figura sin figura, figurante armada que ya no asiste entre*

Si no se puede recibir este don como tal, tampoco se puede rechazar: el don está ya, siempre, envenenado (*gift*, *Gift*, recuerda Derrida, jugando con el inglés y el alemán [PS, 205; cfr. EP, 98-99]). De ahí su carácter de ley imperiosa. Se puede llevar muy lejos esta correspondencia entre el don y la ley: por ejemplo, hemos recordado en diversas ocasiones la afirmación de Saussure según la cual la lengua no puede ser resultado de un convenio, sino que se recibe siempre como la ley. Esta ley no es otra que el don de lenguas que, a su vez, es la imposición del nombre de Dios como nombre común y de la multiplicidad de lenguas en la historia de Babel. Se recibe el don de la lengua como la ley, y todo lo que se dice de ella, incluso si es para protestar contra dicha ley y reclamar la creación de una nueva lengua por libre convenio, debe haber aceptado, en la propia protesta, esa ley o ese don. Aunque no abramos la boca más que para decir «no» a la lengua, ya hemos dicho «sí», del mismo modo que el silencio también dice «sí».

Que el silencio constituye una respuesta o una frase, para hablar como Lyotard, es algo que no asombra. Pero lo que hemos visto de la firma nos obliga a afirmar que firmamos

nosotros a la operación, que ahora delega después de haberla realizado en otro tiempo» (1-1-77), e intento desinteresarme de mí para sustraerme a la muerte y hacer, poco a poco, que el «yo» al que debe llegar la muerte se vaya, no se destruya antes de que ella lo alcance, para que, al final, ya no haya nadie que pueda tener miedo de perder el mundo y perderse, y el último de los Judíos, que sigo siendo, no hace nada más que destruir el mundo con el pretexto de fabricar la verdad, pero es cierto también que la intensa relación con la supervivencia que constituye la escritura no se establece por el deseo de que quede algo después de mí, puesto que ya no estaré aquí para disfrutar ni una sola palabra de ello, aquí donde lo que importa,

ese silencio pese a cualquier voluntad de no hacerlo. Rousseau nos daría otra vez materia para análisis en este sentido (véase, por ejemplo, el final del prefacio de la *Lettre a d'Alembert*). Para no decir verdaderamente nada hay que abrir la boca y decir algo (véase Beckett), y este deseo de no decir nada caracteriza profundamente la escritura de Derrida. Aquello de lo que no se puede hablar, tampoco se puede callar: hay que escribirlo.

Todo metalenguaje supone también ese «sí» que no podría jamás dominar y que no podría, pues, convertirse nunca en objeto de sabiduría: de nuevo un *double bind* del escritor que intenta firmar un hecho de lengua contra la que ha recibido, ya, del otro; celos de ese ya (que expresa también mi finitud: sobre los celos, GL, 92b, y 152), al que se dice «sí» tanto si se quiere como si no, antes de probar suerte escribiendo una nueva ley y un nuevo don que endeudará a la posteridad y la obligará a vivir en su memoria después de su muerte, inscrita en toda escritura. Pero antes de (cualquier) él, ya está el otro (UG, 127), un abuso y un regalo que exige mi asentimiento a pesar de mí mismo.

Esta afirmación exigida por el don o la ley (el don de la ley, la ley del don) está en consonancia con el *Schuldigsein* heideggeriano de *Sein und Zeit*, pero más profundamente, quizá, con un Heidegger más tardío, que desplaza la *cuestión* del lugar principal que ocupaba al principio de *Sein und Zeit* para prestar atención a esta afirmación y este endeudamiento respecto al lenguaje, el «compromiso» (ES, 147 *sq.*, en una nota de importancia capital para lo que decimos aquí; el término «compromiso» aparece ya en GL, 269a). Está asimismo en consonancia con una referencia de Nietzsche que permite reivindicar, desde el principio, un estatuto afirmativo, y no crítico ni destructor, para la deconstrucción (ED, 342; 362; 433; POS, 132). No es una afirmación ajena al «privilegio» que le hemos reconocido a cierta «literatura» en el pensamiento de Derrida (UG, 59; 125 cfr. DIA, 79-80). Y aquí vamos a encontrarnos con las cuestiones más graves («éticas y políticas»): porque, si la ley dada exige que le digamos «sí», y si decimos «sí» aunque digamos «no», ¿cómo resistir, cómo alzarse contra una ley inicua?

Hay que desconfiar también de esta seriedad de lo ético y lo político, que parece tan evidente que todo cambio puede resultar irresponsable o peligroso. Pero si Derrida ha asociado siempre lo serio a la escritura (ED, 49), la risa es quizá también necesaria (cfr. ES, 109; 114 nota 1). No se puede exigir sencillamente a la deconstrucción que presente sus

---

más bien, al crear estos restos y, por tanto, los testigos de mi ausencia radical, es vivir hoy, aquí y ahora, esta muerte mía, por ejemplo, el contraejemplo que me revela, por fin, la verdad del mundo tal como es, tal cual, es decir, sin mí, y disfrutar con más intensidad esta luz que hago posible al experimentar en el presente mi supervivencia, es decir, la muerte absoluta, me lo digo cada vez que camino por las calles de una ciudad que amo, donde amo, sobre los muros desde los que lloro por mí y lloraba todavía ayer, en la noche de la rue Abbé de l'Epée, poco después de haberte dejado, G., en Gatwick.

* «¿Y dónde irían esas oraciones tan numerosas, tan frecuentes, *ininterrumpidas*? A ninguna parte, si no es junto a ti» (V, IX, 17).

37 Van a creer que el caos metafísico de mi madre se convierte en mi frase, como si por una última confusión con «el *último* rostro amado» de *L'Amour fou*, cuando no he tenido ni siquiera la oportunidad de contemplar Ostia, sólo de enseñarla, de verla en San Gimignano, cuando Agustín puede hablar con su madre en la inminencia de su muerte, *Impendente autem die, quo ex hac vita erat exitura*

títulos en materia de ética y política sin presuponer que ya se sabe lo que es la ética y la política, cuando es precisamente eso lo que intentamos averiguar aquí, riéndonos de la ingenuidad edificante que impregna tal exigencia.

En la recepción del trabajo de Derrida por parte de los anglosajones, la sospecha en torno a este «sí» ha afectado, sobre todo, a un orden establecido que puede ser el capitalismo, pero también el canon literario o filosófico: se ha querido buscar eficacia política en la deconstrucción y, como la «eficacia política» se concibe, muchas veces, en términos de rechazo, de «no», este «sí» ha causado desconcierto. Más recientemente, más dramáticamente, estas cuestiones se han planteado de forma aún más aguda en relación con el nazismo: ¿no estamos condenados aquí a aceptar incluso el nazismo, a decirle «sí», querámoslo o no, ya sea como a la propia necesidad o, peor todavía, como a una especie de literatura? ¿Es casualidad que este pensamiento de la deconstrucción vaya asociado a las ideas de Nietzsche y Heidegger y que, por tanto, herede de ellas una relación, al menos, ambigua con el nazismo? Se ve qué fácil es perder la cabeza ante este «sí» y cómo ha podido producirse la demagogia en las reacciones «políticas» al trabajo de Derrida.

- *quem diem tu noveras ignorantibus nobis* [...] *conloquebamur ergo soli valde dulciter et praeterita obliviscentes* in ea quae ante sunt extenti *quaerebamus inter nos apud praesentem veritatem, quod tu es, qualis futura esset vita aeterna sanctorum* [...] *et venimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in aeternum veritate pabulo* [...]*, me entregaba a la cosa contraejemplar —*«no escribir aquí más que lo imposible, ésa debería ser la regla imposible»* (11-10-77)— de todo lo que G. puede esperar de mí, un escrito que se considera idiomático, inabordable, ilegible, no circunciso, que ya no está ligado a la asistencia del padre, diría Sócrates, sino a mi asistencia a la muerte de una madre de la que me pregunto *te ti en einai*



Maillart, *La Muerte de Santa Mónica.* «Yo le cerré los ojos [...] pero, en el mismo instante, mis ojos, siguiendo una orden violenta de mi alma, reabsorbieron su llanto hasta secarse; y esta lucha me dolió» (*Confesiones*, IX, XII, 29). París, Petit Palais.

Dicha demagogia se manifestó, sobre todo, en relación con los «casos» Heidegger y De Man en 1987-1988, pero su posibilidad existía desde el principio: todo lo que se afirma en la tercera entrevista de *Positions*, por ejemplo, puede leerse, bajo sus apariencias cortésmente epistemológicas, como orientado hacia esa preocupación política, y lo mismo ocurre en muchas reacciones anglosajonas. Desde 1969, J-P. Faye había sospechado resonancias fascistas en el pensamiento de Derrida, al creer ver ingenuamente en este último el esfuerzo para salvar un *mythos* inhibido por el *logos:* Derrida le responde de forma indirecta en «La pharmacie de Platon» (D, 194; cfr. 123; cfr. también CH, 266, 273 *sq.*). Que exista una preocupación política en los lectores de Derrida no nos inquieta, sino al contrario; pero sería fácil demostrar que esa «preocupación», en realidad, pretende resolver la política de modo que ya no haya de qué preocuparse, para que ya no ocurra nada, para que ya no exista la política. De acuerdo con una ley que no hacemos más que formalizar poco a poco, precisamente allí donde más se protesta contra una pretendida ausencia de reflexión política es donde más seriamente escasea dicha reflexión. De hecho, Derrida abordó todos estos problemas mucho antes de los «últimos casos» (cfr. «Restitutions» [VEP, 291-436; OT, 81 *sq.*]); y hay que recordar que *De l'esprit* se escribió y publicó antes que el libro d Farias que desencadenó el reciente «escándalo».

ante testigos, porque, si G. me contesta, es como el testigo que, con la contrafirma de su testimonio, confirma la lógica del contraejemplo, atreviéndose a eliminar las comillas, sin citarme, recordándome en el momento en el que, como hace doce años, no sé todavía qué quiere decir la circuncisión, *«¿existe alguna?, por el momento, no es más que una palabra con la que tengo ganas, de forma más o menos continua, pero por qué, de hacer cosas, relatar historias, interesar a un lector o una lectora (lo más alejados posible), disfrutar* [con algo en lo que no consigo interesarme, pero ¿por qué?], *recoserme en este momento de mi vida, en la que nunca he estado más descosido, sangriento, ensagrentado; ni siquiera tengo ya, para sostenerme durante la operación, los brazos de Elie, que estaba allí en el*

Aquí es donde nos encontramos con la necedad como medio en el que emitimos nuestros juicios, y el que estemos en ella no puede sino confirmar la exactitud de esta descripción del don y la ley: porque lo que dicta dicha ley y nos prescribe una tarea infinita (de traducción, de pensamiento) nos condena estructuralmente a una cierta necedad. En tal situación, la peor tontería consiste, desde luego, en declararse inteligente, pretender que se ha recibido simplemente el don y que se han satisfecho las deudas, cosa que hacen aquellos que presumen de entender todo lo relativo al nazismo, por ejemplo.

En primer lugar, midamos lo que está en juego en esta descripción y escenificación del «sí» que hemos deducido del don y la ley. Este «sí» no es sencillo, lo que va a dar la impresión de agravar aún más nuestro caso: no podemos conformarnos con hacerlo constar como nombre un tanto extraño de una condición de posibilidad cualquiera para, enseguida, olvidarlo y empezar simplemente a decir «no». No podemos conformarnos con ello, o volveríamos a convertir este pensamiento en una filosofía trascendental común y corriente cuando, si puede pretender que posee relevancia política, es precisamente al precio de no tener dicho carácter. Si el «sí» no es sencillo, es porque no se trata de una afirmación concreta,

peor instante... si deseara conmover, describiría a un niño incapaz de articular lo que pasa, aunque vea y sepa todo y hable interminablemente en torno a ello, mejor que cualquiera, en el momento en el que ocurre, y al que Elie habría dejado caer durante la operación, describir en detalle esa escena espantosa, el "padrino" deja caer al niño sin nombre durante la circuncisión, la sangre, los instrumentos, el terror de los presentes que huyen o rematan al niño, después la insoportable exclusión, hay en lo que escribo algo que reclama: la exclusión, lo insoportable, amado, ya sabido, que no se puede citar, sólo incorporar» (ibid.), querría concentrarme en el círculo del *cum*, el circo del *circum*, ante aquel a quien siempre he buscado mientras lo rehuía, el testigo constituyente que termina con el mal de Proteo, como

sino ya de una promesa de su propia repetición, en memoria anticipada de sí misma, dividida en su acto, igual que ocurría con la firma (también, a su vez, una forma de decir «sí» a lo que se firma y al hecho de inscribir el propio nombre [UG, 95]). «Sí» abre un futuro en el que se volverá a decir «sí». Eterno regreso, en Blanchot como en Nietzsche: al afirmar, me comprometo a la afirmación repetida de este hecho de afirmación o, mejor dicho, este «compromiso» ha ocurrido ya, lo quiera yo o no, antes de cualquier *speech-act* explícito de un «sí» o un «no», condición *cuasi*trascendental de dicho acto (ES, 147 *sq.*, nota; GL, 255b, OT, 58, 74; PAR, 23 *sq.*; 116, 129, 176 *sq.*, 215 *sq.*; PS, 639-649; UG, 126). Sólo ese elemento de repetición puede servir de fundamento, por ejemplo, a las cuestiones de la responsabilidad e incluso la culpabilidad históricas (de Heidegger [o de De Man] respecto al nazismo [ES, 63 *sq.*; MEM, 149 *sq.*], por ejemplo, pero también de Nietzsche, por extraño que pueda parecer).

No basta declarar que Nietzsche murió antes de la llegada del nazismo y que ciertamente habría rechazado la interpretación nazi de sus textos. Todo lo que hemos dicho del nombre propio y la firma tendría que impedir una comprensión tan deficiente de la cronología y la muerte. No pretendemos

---

confiaba yo a mi diario de adolescente en el espejo de un Gide que se declaraba privado de toda identidad no proteiforme.

* «Era inminente el día en el que ella dejaría esta vida, día que tu conocías, tú, pero que nosotros ignorábamos [...] Así, pues, conversábamos en un dulce cara a cara. *Olvidando el pasado, preparados para el futuro*, nos preguntábamos, en presencia de la Verdad que eres tú, qué podría ser esa vida eterna de los santos [...]. Y llegamos a nuestras almas; las sobrepasamos para alcanzar la región de la abundancia inagotable donde retribuyes por siempre a Israel en los pastos de la verdad» (IX, IX, 23-24).

nunca aquí restablecer, en contra de interpretaciones «falsas», una verdad concebida como la del sentido (consciente o inconsciente) atribuido a un texto: la explicación de la doctrina husserliana del signo debería impedir dicho enfoque. Desde el momento en el que la lectura no procede con arreglo a la hermenéutica, no se puede sencillamente condenar ni sencillamente excusar apelando a lo que el firmante de un texto haya «querido decir»: en la medida en que un texto no está cerrado ni una firma jamás acabada, cualquier proclamación del sentido no es más que la reescritura contrafirmada que intenta anular la singularidad y la historicidad de su acto de acuerdo con el *a posteriori* implícito en toda identificación de origen. Que pueda haber una lectura «nazi» de Nietzsche o de Heidegger (y que este último pudiese, llegada la ocasión, leer y contrafirmar su propia escritura en dichos términos) debe explicarse de otro modo que no sea el intento de hallar en sus textos un núcleo o una esencia que el nazismo no habría hecho más que repetir. Si la deconstrucción se refiere de buen grado a Nietzsche y Heidegger es porque encuentra en sus textos recursos que permiten comprender esta estructura general, ese «destino errante» que es necesario, según se afirma, y que implica la responsabilidad derivada de una llamada anterior («Ven») a la que hay que responder (MEM, 149 *sq.*; DP, 397; OT, 98-114). Ya hemos hecho suficientemente complicada la noción de «necesidad» al incluir en ella el azar (y, por tanto, la libertad), para que esta afirmación no se entienda como la conversión subrepticia de una prescripción en comprobación. Dicha conversión, vamos

---

38 Montaigne lo decía, «me contradigo sin cesar», es imposible seguir mi huella, como la del sida, nunca escribo ni elaboro otra cosa que este destino errante del deseo, los trayectos inasignables y los sujetos inencontrables pero también la única señal de amor, la que empeñamos en esta apuesta (antes el sida que perderte), y tú intentas calcular el itinerario de textos que no explotan inmediatamente, que no son, en definitiva, más que la mecha, ves a la llama correr intermitentemente, sin saber dónde ni cuándo va a explotar, y de ahí la congoja, la angustia y el deseo, la impaciencia precipitada del lector, deprisa, hay que terminar, *I beheld the Angel who stretched out his arms embracing the flame of fire and he was consumed and arose*

a demostrarlo, se da en el pensamiento político tradicional y es precisamente lo que el «sí, sí» va a deconstruir. Ello no es, en absoluto, una forma de limpiar a Nietzsche o a Heidegger, no impide de ninguna manera condenar el nazismo, pero, desde luego, rechaza esa buena conciencia que se cree exenta de la tarea de pensar al condenarlo, y que inhibe de modo mucho más peligroso la necesaria complicidad que denominamos historia. Es evidente que estas observaciones son también válidas para nuestra propia lectura o repetición de Derrida, así como para sus propias lecturas de sus textos.

Esta estructura aparentemente sencilla del «sí» compromete, de hecho, todo lo que hemos desarrollado hasta el momento, hasta el punto de que puede parecer que el pequeño texto «Nombre de oui» (PS, 639-649) contiene *todo Derrida* (por poco que se haya leído del resto) en una condensación que exigiría cientos de páginas para comentarla. Este «sí» originario, otro sobrenombre para aquello que se escapa a la pregunta «qué es...» (PS, 163, UG, 122), responde al don preoriginal (cfr. UG, 124, donde el «sí» responde al «*dígame* telefónico primario»), lo contrafirma abriéndose a la repetición cuya huella está ya inscrita en su «primera» vez, e inaugura así el tiempo en la finitud; porque «sí», en su calidad de archifirma, no

as Elijah. This Angel, who is now become a devil, is my particular friend, pero no renuncio ni al agua ni a la sangre, *et cum texendi sermonis modum, ut neque illi [...] dicta recusarent [...]. Sicut enim fons in parvo loco uberior est pluribusque rivis in ampliora spatia fluxum ministrar quam quilibet eorum rivorum, qui per multa locorum ab eodem fonte deducitur, ita narratio dispensatoris tui sermocinaturis pluribus profutura parvo sermonis modulo scatet fluenta liquidae veritatis, unde sibi quisque verum, quod de his rebus potest, hic illud, ille illud, per longiores loquellarum anfractus trahat*, «siempre la cuestión del* continuum, *escribo en latín porque el* uum *imita la sustancia fluida y estirada lentamente, la que deseo conservar, deseo como lo que se conserva, y esa conservación no es el objeto sino el* continuum *del deseo,*

puede sustraerse a la posibilidad de repetición «mecánica» que señala su finitud al mismo tiempo que permanece indiferente. La repetición, sin la que no habría podido existir «primera» vez, abre la memoria, de luto por esta «primera» vez imposible. Pero abre también, de golpe, el terreno del simulacro: el «sí» es inmediatamente parásito de sí mismo, se imita, se hace ficticio en su posibilidad de repetición (UG, 89). Ésa es la razón de que al «sí» de Zaratustra pueda siempre superponerse el «claro que sí» del asno, hasta el punto de confundirse con él. Es también el motivo de que, insistiendo en el privilegio *cuasi* trascendental de este «sí» respecto a todo «no», no se fomente un quietismo cualquiera, sino la apertura al reconocimiento de *cierta* complicidad inevitable (véase de nuevo ED, 414), que debe poner en tela de juicio toda buena conciencia política: por ejemplo, no se disminuye, en absoluto, la responsabilidad de Heidegger respecto al nazismo si se resalta todo lo que puede tener en común con Husserl o Valéry (ES, 94 *sq.*, nota; 179). Una concepción de la ética que se sitúa de entrada, como hemos visto, en una «economía de la violencia», no cederá nunca a la exigencia ética de decidir, de una vez por todas, entre el bien y el mal, y ésa es una consecuencia estricta de la concepción de la escritura, que está bien (y mal)

una escritura sin interrupción que se busca desde siempre, me busca a través del corte y sólo me obliga a enunciarla en la "depresión" con repliegue narcisista, una vuelta en sí de la libido en el momento de la pérdida (jerga aproximada y falsa), pero por qué el deseo de nombrar Nueva York, donde, hace 21 años, en unos cuadernos perdidos en Argel en el 62, a menos que estén ocultos aquí, había vuelto a empezar, en el hotel Martinique, a escribir "para mí" —seguir el hilo neoyorquino, de viaje en viaje, hasta éste, los Kippur de N.Y., el corte con Kippur, la no circuncisión de los hijos— hasta este año en el que, al salir de un restaurante cerca del MOMA, entro en una sinagoga "reformada"... la circuncisión sigue siendo el hilo de lo que me hace escribir, aunque lo que lo sostenga no se sostenga más que de un hilo y amenace con perderse

por encima del bien y del mal (GR, 442-443). Pero ello no impide, de ninguna manera, hacer juicios.

LA DIFERENCIA SEXUAL

Este «sí» repetido está ligado, aunque sólo sea por la referencia al «monólogo» de Molly Bloom en *Ulises*, a la feminidad. En las lecturas de Blanchot, reunidas en *Parages*, la asociación de la afirmación y la mujer es constante (véase especialmente P, 278 *sq.*). Ya hemos visto que, en *Eperons*, «la mujer» es uno de los nombres de lo que se escapa a la pregunta metafísica «¿qué es...?». En otros lugares, una voz «femenina» interviene en los diálogos o polilogos que constituyen, por ejemplo, «Restitutions» (cfr. VEP, 292, nota), «Pas» (PAR, 21- 116), la «lectura» de *Droits de regards* o *Feu la cendre*. En *Glas*, el «ya» (pero también la firma y la contrafirma) está asociado a la madre (GL, 134b; 152-153b). El segundo texto sobre Levinas («En este mismo momento en esta obra, heme aquí», PS, 159-202), diálogo que incluye asimismo una voz femenina, sospecha que este último juzga aún secundaria la diferencia sexual, al presentar una alteridad neutra por delante de la distinción entre sexos (PS, 194;

—*doble sintaxis de "perder" ("yo te pierdo": ya no te tengo, pero también te empujo a tu pérdida, comprometo tu salvación)— y, si digo que pierdo en este momento la vida, curiosamente viene a ser lo mismo, mi vida es ese otro al que "pierdo"... acabo de matar un insecto caído sobre esta hoja, le dibujo una sepultura (dibujo): el hecho de que a él no le importe y de que lo que permanece después no regrese a él, es la realidad con la que es necesario dejar de emplear ardides (¿es necesario?): lo que cubre esa realidad no es un espejismo, sino todo lo que queda de un lenguaje, la propia cultura»* (12-10-77): en una palabra, la circuncisión.

* «... y tal forma de tejer las palabras, que aquellos [que no pueden aún comprender de qué manera crea Dios] no puedan

cfr. también ES, 172-173). «Nombre de oui» recuerda algunas de estas referencias (PS, 643n). Se puede fácilmente, demasiado fácilmente, hablar de un «feminismo» de Derrida apoyándose en estos textos (y en otros, más discretos, que señalaremos más adelante) y en la observación, consignada en las actas de un coloquio, sobre el deseo de escribir como una mujer (cfr. *Nietzsche, aujourd'hui?*, coloquio «10/18», 1973, vol. I, pág. 299). Sería demasiado sencillo hablar así de feminismo (cfr. OT, 118), sin haber explicado tal relación. Lo esencial, aquí, no reposa en una hipótesis sociológica o antropológica según la cual las mujeres poseen, de hecho, el privilegio de la afirmación: pero dicha hipótesis no queda simplemente excluida, sino que se adapta con demasiada facilidad al privilegio trascendental de una «feminidad» aún presente en sí misma, en forma de esencia. Lo que denominamos «feminismo» está marcado, sin duda, por su «-ismo», por el torniquete de las posiciones solidarias de lo empírico y lo trascendental. Ésa es la razón de que, al ver que Blanchot atribuye a las mujeres un privilegio en materia de afirmación, Derrida insista en un «casi siempre», en el que el *casi* deja siempre lugar a la incertidumbre y a la simple probabilidad entre las mujeres que dicen «sí, sí» y una feminidad trascendental que

rechazar lo que digo [como algo que excede sus poderes]. Así como un manantial, en el pequeño espacio que ocupa, es más abundante y, a través de numerosos arroyos, distribuye su caudal a zonas más vastas que cualquiera de esos arroyos que descienden del manantial atravesando muchas regiones, así el relato del distribuidor de tu palabra, que debe servir para que muchos puedan hablar en el futuro, de un pequeño caudal discursivo hace brotar ríos de verdad cristalina, de los que cada uno extrae la verdad que pueda encontrar en estas cosas: uno esto, el otro aquello, para estirarla en largos meandros de palabras» (XII, XXVI, 36-37).

así, supuestamente, expresarían o representarían (PAR, 278-279 *sq.*). Este elemento de probabilidad, azar y diablura, porque es probablemente el diablo (cfr. CP, 287-289; 405; PAR, 86; SI, 96) quien impregna de nuevo el «cuasi-» que afecta a lo trascendental, es también objeto de interés de Derrida en el texto sobre Levinas que acabamos de citar, en el que está asociado al problema de la responsabilidad hacia el otro que nos ha conducido precisamente a la diferencia sexual y que llevará a las preguntas dirigidas a Levinas sobre su manera de concebirla (PS, 173-174).

Esta complicación de lo empírico y lo trascendental que deja su señal en el prefijo «cuasi-» y que quizá sería, si tal formulación fuera aún posible, la aportación de Derrida a la historia de la filosofía, lo que haría de él, en parte, un «contemporáneo», *por un lado* impide que la filosofía relegue la diferencia sexual a la categoría de objeto de ciencia regional, bajo pretexto de una neutralidad trascendental que, de hecho, siempre ha ocultado una preferencia por lo masculino (de ahí el «falogocentrismo») y, *por otro*, que se intente sencillamente desechar el componente masculino trascendental para reemplazarlo por el femenino. Mostraremos, por ejemplo, que la tradición «falogocentrista» sólo se construye

39 A los 85 años, poco antes de su caída, pero su caída se multiplica, porque se cae cada año, está nadando en Villefranche entre dos partidas de póker, baja prudentemente al agua, las manos juntas y por delante, menos para disfrutar, sin duda, que para tener la prueba o la señal de un disfrute que todavía es posible hasta el último momento, empeñándose, como cebo, en vivir y rezar en una fe ingenua, verdaderamente pueril y desnuda, cuyo Dios debería pagar el tributo en placer sensorial, *absit, ut tu falleres eam in illis visionibus et responsis tuis [...] quae illa fideli pectore tenebat et semper orans tamquam chirografa tua ingerabat tibi. dignaris enim, quoniam in saeculum misericordia tua, eis quibus omnia debita dimittis, etiam*

acomodándose, quiérase o no, a las condiciones de su propia confusión, lo cual impide al mismo tiempo cualquier intento de simple instauración de lo femenino. Los sobrenombres «mujer» y «madre», en Derrida, designarían esta situación en su complicación no dominable (con un dominio que aún sería masculino), y no uno de sus términos.

La madre; «chora»

Ya hemos visto que los nombres propuestos para expresar lo que precede a la pregunta ontológica no pueden ser nombres propios. Forman una serie inacabada, constituida, en parte, por el azar de los encuentros de Derrida con los textos que lee. Por tanto, si puede parecer que Glas propone el nombre «madre» en lugar de «ya» o de «texto», sabemos *a priori* que dicho nombre no puede ser el primer o último nombre hallado. Arriesgarse a afirmar que eso se llama madre es también reconocer que no sabemos exactamente lo que es una madre. Tal como ocurre con otros términos, «madre» no puede ser un significado trascendental (GL, 133-134b) ni puede ser propio (GL, 152b): dicha madre no es ni buena ni

*promissionibus debitor fieri**, ahora la veo siempre desnuda, las llagas se abren otra vez, las caderas, el sacro, y la sorda agresividad culpable del «¿hasta cuándo?», «¿a qué espera?», del que cada uno se acusa pidiendo perdón a ella, a Dios, una y otro que vienen a inscribirse en la mano dispuesta a dar de comer y de beber, girar el cuerpo hacia el otro lado, incluso acariciar, y después escribir, porque nunca el hombre despellejado que yo soy ha escrito de este modo, sabiendo por adelantado el no conocimiento en el que la llegada inminente pero imprevisible de un acontecimiento, la muerte de mi madre, Sultana Esther Georgette Safar Derrida, vendría a esculpir la escritura desde fuera, a darle su forma y su ritmo desde una interrupción incalculable, nunca nin-

mala antes de la *oposición sexual* (*ibid.*), sino antes de la *diferencia* sexual. Todas nuestras dificultades van a concentrarse en la comprensión de esta *différance* entre diferencia y oposición: habría que intentar comprender por qué esa desapropiación de la madre (de nuevo, siguiendo la «traducción anasémica») respeta una diferencia sexual que el pensamiento de la oposición, que desearía que la madre conservara sus propiedades femeninas, debe dejar disolverse en una homogeneidad violentamente re-apropiada, siempre, por lo masculino.

Volvamos a pasar rápidamente por las escenas familiares descritas en «La pharmacie de Platon», y ya evocadas a propósito de la escritura en su carácter de hijo bastardo y parricida. En la descripción platónica, el *logos* necesita la presencia de su padre, del cual, en principio, dispone en el habla, mientras que la escritura sólo existe en ausencia de un padre que respondería por ella. Esta amenaza contra el poder del padre (que no tendrá como resultado matar al padre en beneficio del hijo —y se puede sospechar además que esa manera de matarlo conservaría aún más su poder [PRE, 116]—: la amenaza consistiría, más bien, en que no se sepa exactamente qué es un padre [cfr. D, 90-91]), esta amenaza podría invitarnos a buscar la confirmación de nuestra descripción de

guno de mis textos ha dependido, en su interior más esencial, de un exterior tan cortante, accidental y contingente, como si cada sílaba, y el mismo centro de cada perífrasis, se preparase para recibir una llamada telefónica, la noticia de la muerte de una muriente, *«y hoy, cuando el acontecimiento que señaló la interrupción en febrero se (re)produce, se confirma a posteriori como si no hubiera ocurrido aún pero necesitase tiempo para cruzarse consigo mismo, nadie sabrá jamás a partir de qué secreto escribo, y no cambia nada que yo lo diga»* (12-10-77), muriente es la palabra que descubro a los 59 años, una especie de adjetivo verbal cuyo tiempo no había sabido leer, que no se refiere ni al mortal, ni al moribundo, ni al agonizante, sino a ese otro presente desde el que yo demostraba

la madre: en efecto, es hacia el final de ese mismo texto donde Derrida habla, por primera vez, de la *chora* en el *Timeo* de Platón. En una breve recensión de las «metáforas» escriturales que intervienen cuando Platón quiere imaginar una diferencia irreductible, se encuentra la *chora* como lugar de inscripción original de las formas. Este «lugar», de un «tercer género», antes de la distinción entre el mundo «real» (ilusorio) y el mundo de las Ideas (reales) que Platón puede concebir sólo en un desencadenamiento de «metáforas», se denomina, entre otras cosas, nodriza, matriz, receptáculo, madre (D, 184-185). La idea de la originalidad de la huella, que se encuentra ya, pues, en Platón, aunque el «platonismo» la reprima (CH, 287-288), puede dar la impresión de oponerse al padre a partir de la madre. Y probablemente no es casual que la *chora* platónica haya sido objeto de comentarios y apropiaciones por parte de Kristeva e Irigaray, por ejemplo.

No obstante, es necesario tomar aquí muchas precauciones para evitar la confusión. Por ejemplo, no hay que intentar *identificar* (la) *chora* con la madre, so pena de devolver algo propio a lo que no puede tenerlo, cuando ésa es la condición cuasimetafórica previa de cualquier cosa propia. Tampoco hay que expresar aquí lo que se puede concebir como «madre» *en oposición* al padre, del

ayer, a unos estudiantes, que sólo un inmortal puede morir, más allá o más acá de un ir hacia la muerte, el tiempo de la orquesta, porque reconozco, G., que, cuando no sueño con hacer el amor, con ser un resistente de la última guerra haciendo explotar puentes o trenes, sólo deseo una cosa, perderme en la orquesta que formaría con mis hijos, curar, bendecir y seducir al mundo tocando divinamente con mis hijos, producir con ellos el éxtasis musical del mundo, *su* creación, aceptaré la muerte si morir es descender lentamente hasta el fondo de esa música bienamada.

* «Rechaza la idea de que tú hayas podido engañarla en estas visiones y estas respuestas que venían de ti [...]; ella las guardaba

mismo modo que anteriormente no había que imaginar la escritura en oposición a la voz (porque todos estos problemas constituyen una serie que intentaremos describir por sí misma más adelante). El reto de la concepción de la escritura no era el de rehabilitarla en su sentido habitual, sino el de ver cómo la escritura actúa ya en la voz: es decir, no se trata de fomentar un poder matriarcal contra el patriarcado, sino de demostrar que lo que siempre se ha entendido por «padre» (o por «poder») no está constituido más que a partir de algo anterior que se puede llamar «madre», únicamente, a condición de no confundirlo con el concepto habitual de madre. Si *a veces* conservamos este nombre (del que también nos burlaremos un poco, por la piedad que puede provocar [cfr. VEP, 404]), es porque la idea de esa anterioridad se comunica con el concepto normal de «madre», del mismo modo que la idea ampliada de la escritura, elaborada en *De la grammatologie*, conservaba el nombre «escritura» porque se comunicaba con el concepto habitual que, no obstante, se generalizaba más allá de todos sus límites tradicionales.

Esta estrategia de la paleonimia (D, 9; POS, 95; PS, 392; cfr. VP, 86; 116), como vamos viendo cada vez mejor,

en la fe de su corazón y, siempre en sus oraciones, te las presentaba como una creencia firmada por tu mano. Porque tu misericordia es eterna y te dignas hacerte, mediante promesas, deudor de aquellos a quienes perdonas todas las deudas» (V, IX, 17).

40 Conmoción de escribir, ceder sólo a ella, no hacerse interesante por la confesión prometida o el secreto negado, es decir, ninguna literatura si ésta, la institución del «decir todo», respira con la esperanza de ver al otro confesarse y, por tanto, a ti, tú mismo, confesar*te*, admitir*te*, tú, mi caída, en una efusión de reconocimiento, mientras que yo he

produce, al mismo tiempo que una ocasión de intervenir ahora, todos los riesgos de malentendido que parecen tan agudos en los terrenos «políticos», en los que el peligro y el terror rodean a todo lo que se dice: la afirmación que exponemos aquí es también afirmación de tales riesgos, sin los que la política no existiría en absoluto.

Así, pues, hay algo de la madre en el padre, lo que hace que también el padre empieze a escaparse a la pregunta «¿qué es...?», cuando todo nos autorizaba a creer que el padre era precisamente aquel(lo) que es (D, 90 *sq.*). Para evitar la confusión, se produce siempre cierta confusión, cuya necesidad es *también* lo que se intenta afirmar aquí, incluida su dimensión política. Como mostrará más adelante el texto titulado simplemente «Chora», el llamado «tercer género» puede destruir todas las oposiciones que constituyen la metafísica, especialmente las atribuidas al platonismo: esta demostración pasa por algún lugar *entre* Platón y Derrida, es decir, a través de toda la metafísica. Confirma lo que decíamos anteriormente sobre la no conclusión esencial de la firma de Platón (y por tanto, podemos añadir ahora, de la «propia» metafísica») e implica, al mismo tiempo, cierta indeterminabilidad de la firma del «propio» Derrida: al intentar, quizá, firmar todo, Derrida no firma quizá nada. Si

puesto, he apostado esta palabra como «palabra» «para» ella, mi madre, que sería la última, y mi familia, para encontrarse en lo que escribo *aquí*, yo, siempre menos reconocible en mi familia que en mi país, en mi país que en Europa, en Europa que en cualquier otro lugar, hasta el punto de que no me privo, yo a quien llamaban «salvaje» o «cabeza cuadrada», de hablar latín, de obligaros a volver a aprender latín para leer a SA, mi trabajo, el poco latín que sé por haber empezado a estudiarlo cuando Vichy lo hizo, creo, obligatorio en sexto curso, justo antes de echarme del liceo en nombre, latino, del *numerus clausus* y retirarnos la ciudadanía francesa, no recuerdo que mi madre se diera cuenta de nada, del mismo modo que tampoco ha sabido

tales posibilidades no se encontraran ya en la metafísica, no habría ninguna oportunidad de imaginar su cierre: lo que algunos han visto como una atadura nostálgica de Derrida a los textos y a los términos de la tradición es una necesidad absoluta a la que no se escapa ningún pensamiento y con la que no hay más remedio que transigir. Es también esa estructura que aquí se llama madre.

LA FEMINIDAD

Pero esto nos deja de nuevo ante la dificultad de comprender qué ocurre con la diferencia sexual en el pensamiento de Derrida. Todo lo que acabamos de exponer implica que la madre no es una mujer (CL, 153b). Hemos visto, por una parte, un nexo explícito entre la afirmación repetida (figura singular de la *diferenzia* a la que aquí estamos prestando atención) y la feminidad, pero, cuando hemos seguido un poco la pista sugerida por el nexo, no menos explícito, entre el ya y la madre, nos hemos encontrado ante lo que corre el riesgo de parecer un intento de eliminar pura y simplemente el problema de la diferencia sexual. De acuerdo con los argumentos

---

nunca que mi miedo a la muerte no hace sino reflejar el suyo, quiero decir mi muerte *para ella*, de cuya angustia me daba yo cuenta ante cada una de mis enfermedades y, sin duda, siempre, de modo más subterráneo, *non itaque video, quomodo sanaretur, si mea talis illa mors transverberasset viscera dilectionis eius**, y si mi madre ha llevado así mi miedo a la muerte, temo morirme por no tener ya miedo cuando ella muera, como quizá le ocurrió a M. P. en 1962 y a B. en 1980, eso es, sin duda, lo que significa *«poner en práctica Eso, "mi" circuncisión, enorme monumento narcisista con* ceci, ci *que aquí se convierte en la abreviatura,* ciseaux, scie, si (if), *sí (pero sí, no no no), s'il, cil [...] poner en práctica eso,* ci, Sassi, *el cantor judío que estaba presente en todas las fiestas*

---

del propio Derrida, ello tendría el peligro de volver a establecer inmediatamente el privilegio metafísico de lo masculino (EP, 94; PS, 194).

No basta, por ejemplo, con sustentar la justificación «estratégica» de conservar la palabra «madre» sobre una idea clásica (leninista, por ejemplo) de la estrategia política, so pena de ignorar la dimensión de la necesidad que hemos invocado, que no es una necesidad de presuntas «leyes de la historia» en las que se base un supuesto «interés objetivo», ni de las mujeres ni de otros. No es suficiente decir, por ejemplo, que el *ya* preontológico que intentamos imaginar estaría, en realidad, en una neutralidad presexual que se asignaría a lo femenino —sabiendo que no es verdad pero simulándolo en beneficio de la causa— para reaccionar contra una tradición que la habría mantenido apresada bajo la autoridad de lo masculino. No es nada despreciable, desde luego, pero es algo que convertiría todo feminismo en oportunismo, o en un «interés» que debe batirse contra otros por su parte de recursos disponibles, según la representación corriente de la política. Como siempre, la deconstrucción va a encontrarse *entre*, no en medio sino en el medio, y no va a concebir lo político ni como producto objetivo de un fundamento ontológico ni, a falta de tal

---

religiosas de Argel, el monumento narcisista de mi último hijo, el tercero, el que no he tenido, la hija, c'est s'il, *en el fondo de la desesperación, de la blasfemia y el perjurio, inmensa subida del sublime deseo por* Ci, *en la tarde, cuando todos los demás caminos están cortados, reflexionar sobre el hecho de que, incluso si fracaso, cosa más que probable, puesto que de todas formas no viviré ya mucho tiempo, es en ese* ci, *"mi" circuncisión, donde se reagrupa la obra autobiotanatoheterográfica ininterrumpida, la única confianza que siempre me ha interesado, pero ¿para quién?, pregunta a la que mi incapacidad de responder da la medida de lo que me divide y me ha impedido amar hasta ahora, porque, pese a tantos desbordamientos, demasiados, pese a todo lo que (parece que) doy, nunca he sabido amar, desde luego, más*

---

fundamento, como simple concurrencia de subjetividades (individuales o colectivas), más o menos antagonistas: en este aspecto, la deconstrucción no es ni un nuevo pensamiento (aquí, político) que añadir a la lista de filosofías o de sistemas que ofrece la tradición, ni un «posmodernismo» definido como rechazo puro y simple de la tradición y el fundamento.

Porque también aquí interviene la doble ciencia. Más arriba, había que distinguir entre dos formas heterogéneas de poner en duda la relación entre significante y significado o escritura y voz, de las que una, la clásica, consistía en deducir el primer término del segundo para subordinarlo a él, en no producir el concepto de escritura más que borrándolo, en *hacerlo secundario*, decíamos, mientras que la otra, por los movimientos de inversión y reinscripción que constituyen la deconstrucción, consistía en desplazar el sistema general de esa consideración de secundario sin pretender instalar significante ni escritura en lugar de significado o voz, so pena de volver a hacerlos secundarios, de perder la huella al intentar hacerla presente (cfr. PS, 190). Aquí hay que distinguir entre dos formas de concebir lo femenino, de las cuales la primera consiste en hacerlo derivar de una neutralidad anterior que, de hecho, se habría señalado siempre

que en el lugar (doble, con cierre interno y reemplazabilidad esencial, referencia a la ausencia del otro) de una figura desconocida de mí, que hostiga el miserable pero inagotable narcisismo filial de lo que se da en mí, pero ¿a quién habré amado, quién habrá sido amado por mí?» (13-10-77).

* «Ésa es la razón de que no, no vea cómo habría podido curar ella, si mi muerte en tales condiciones hubiera traspasado las entrañas de su ternura» (V, IX, 17).

como masculina y que, por tanto, estaría determinada *a posteriori* por lo que se supone que explica, y la segunda, en señalar cómo las «cualidades» tradicionalmente atribuidas a las mujeres destruyen la misma oposición en la que se han visto apresadas. Si, a partir de las reflexiones notoriamente «misóginas» de Nietzsche, por ejemplo, se puede demostrar que la mujer rehúye la oposición entre verdadero y falso (EP, 87), se reconducirá a un «antes» de las proposiciones metafísicas que, desde luego, no será verdaderamente femenino, pero que tampoco se dejará designar tranquilamente como masculino. De ese modo, lo «masculino» no será ya un término dentro de una oposición, sino la propia *posición* de la oposición; y será «femenino» mostrar en qué medida depende dicha oposición de lo que ella misma desvaloriza (igual que el logocentrismo depende de una oposición que subordina el significante y, por tanto, depende también de lo que denomina significante para reducirlo [ED, 413]) para algo que no es más que un alarde o fingimiento de dominio.

No se deduce, por tanto, que la diferencia sexual se vea negada ni que derive de una unidad anterior (antropológica). Igual que Derrida cuando defiende a Heidegger contra Levinas, que comprende el Ser en el pensa-

41 Ya ni el derecho a hacerles admitir la violencia por la que aún intentan arrancar la escritura, confesar, «confesarme», fingiendo creer en el orden, la verdad, la reconciliación, el arrepentimiento o la expiación, en pocas palabras, en esta justicia jadeante y saciada, al fin, por la culpabilidad asumida, expuesta, gritada, ante ellos o ante Dios, «¡ah, si al menos lo hubiera confesado!», como si esta economía no fuera, a mis ojos, la peor, el olvido desvergonzado de la culpa, la falta de respeto por el mal, como si en el mundo alguien pudiera ser más severo y despiadado conmigo que yo mismo, como si necesitara de alguien para hacerme más daño con el daño que yo he hecho, como si alguien tuviera el derecho o el

miento de este último como una neutralidad (ED, 200 *sq.*), hay que decir que lo que se llama, de diversas maneras, *ya, diferenzia, huella*, etc., no puede ser neutro. Es algo implícito, además, en la imposibilidad de nombrar «lo» de otra manera que con sobrenombres contextuales singulares que no se reducen a una «X» convencional cualquiera (por esa razón, dichos términos no son sinónimos). Y, en realidad, volviendo a Heidegger y a Levinas (nos preguntaremos más tarde por qué aquí se elabora esta cuestión entre esos dos nombres) es cómo Derrida empieza a hacer algo más explícito este problema, de una dificultad temible.

Ya hemos esbozado en diversas ocasiones —con vistas a una formalización más rigurosa que aún nos aguarda— la lógica según la cual el pensamiento binario depende, de forma más o menos secreta, de los términos que subordina en sus oposiciones fundamentales. Así, la oposición entre significante y significado se nutre sólo del significante que, sin embargo, se esfuerza por borrar, y la oposición entre habla y escritura, de esa escritura que denuncia. Lo que se intenta mantener en el exterior está presente en el interior, y no habría interior sin ello. Existe, en esta situación, una duplicidad irreductible que nos permitía anteriormente afirmar que la escritura está

poder de entregarme o de sustraerme mediante un juicio, *tomando* la información o *tomando* nota de mis crimenes, perjurios, blasfemias, con que me mezclo, como si el otro yo, el otro en mi, el Dios ateo, infinitamente más pequeño y más grande que yo, dejase al culpable la menor posibilidad de salvarse, aunque sólo fuera mediante el ardid de la confesión o el perdón solicitado, pero por quiénes se toman, lo que ignoran es la conversión en mi, *adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat* tibi, *sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non*

por encima del bien y del mal (GR, 442), es ultraética (ALT, 74), apertura no ética de lo ético (GR, 202). Se podría decir, por ejemplo, que el término excluido del reparto binario *regresa*, en cierto modo (veamos también el espectro en este regreso), para firmar su acta de exclusión: pero que esta aparente complicidad (única forma de explicar el hecho de que se haya podido, en general, *escribir* condenas de la escritura, sin que esta «contradicción funcional» parezca demasiado grave a todos aquellos que la han cometido) es asimismo la que destruye la legalidad de la decisión de excluirlo. Con lo que se empieza a aprovechar la ambivalencia del prefijo «contra-» en «contrafirma» y se va a contaminar también el «sí, sí» en lo que de más perturbador ha podido tener hasta ahora.

Esta lógica participa de forma muy refinada en la parte de la segunda lectura de Levinas dedicada a la diferencia sexual. Derrida recuerda, en «Violence et métaphysique», la observación, en la última nota del texto, de que Levinas asume explícitamente, en cierto modo, su propia posición sexual, en lugar de ocultar esa masculinidad detrás de presuntas señales neutras (ED, 228; PS, 194). Contrariamente al uso filosófico habitual, la firma de Levinas señala una identidad sexual. Es ya un gesto equí-

essem. verum autem totum ergo eram et adversus me inpietas mea diviserat [...] nondum ergo posueras custodiam ori meo et ostium continentiae circum labia mea, ut non declinaret cor meum in verba mala ad excusandas excusationes in peccatis*, nunca sabré todo sobre mí, ni vosotros, con quienes he vivido, y, para empezar, el significado de «con» antes del «quienes» permanece oculto incluso para mí, más secreto que todos los secretos con los que sé que moriré sin saber si sabré morir, *«aquí: orden de nunca mostrar estos cuadernos, nunca publicarlos, relato, recircuncisión aquí y ahora, pintar, con todos los colores, los gritos, las entrañas fuera, la operación, como el inmenso, insolvente dolor y también el supremo disfrute para todos, en primer lugar para él, el recién nacido, imaginad a la mujer amada*

voco, por supuesto, pero lo bastante contundente como para detener toda sospecha apresurada de que así no haría más que confirmar los repartos tradicionales. Si la tradición, abrumadoramente masculina en su pretendida neutralidad, borra dicha señal, reinscribirla puede tanto oponerse a esa tradición, al traicionar su secreto, como reforzarla, al dejar suponer que ya no hay razón para guardarlo.

Sin embargo, esta segunda posibilidad es la que fomentaría lo que puede parecer una nueva forma de hacer secundaria a la mujer, figura de la alteridad respecto al filósofo varón, pero subordinada a una alteridad más radical que sería la del cualquier otro y que, situada *antes* de la diferencia sexual, en principio, no por ello deja de verse atribuida cierta masculinidad con arreglo al esquema metafísico que ya hemos descrito. Ello haría, mediante un movimiento que repite de nuevo el regreso que acabamos de recordar, que la alteridad sexual así subordinada regresara verdaderamente, contra toda expectativa, a ocupar la alteridad del cualquier otro con una alteridad suplementaria y excesiva. *Esta* alteridad, que Levinas habría intentado circunscribir a la esfera del mismo, como alteridad sólo relativa frente al que es *completamente* otro, sería de hecho, oculta, la alteridad de esa alteridad que, por tanto, se habría encerrado en el

circuncidándo(me) personalmente, como hacía la madre en el relato bíblico, provocando lentamente la eyaculación en su boca en el momento en que traga la corona de piel sangrante con el esperma como signo de alianza excitante, sus piernas abiertas, los senos entre las mías, riendo, riendo los dos, pasando las pieles de una boca a la otra como un anillo, el colgante del collar que rodea su cuello» (13-10-77), ya sustituía yo al muerto, y el miedo que me mata ante la muerte, la «mía», no es el miedo de morir, eso sería sencillo, sino de volver a sustituir a un muerto antes de haber podido morir yo, yo mismo, me oyes, no.

* «Todavía creía, en efecto, que no somos nosotros quienes pecamos, sino que peca no sé qué otra naturaleza dentro de no-

mismo pensando escapar de él. Si la idea del completamente otro en Levinas se ve impulsada, en cierto modo, por el deseo de dar carácter secundario a la alteridad sexual, se puede deducir que es ésta la que ha inspirado o dictado todas esas maniobras, que rendirían una especie de homenaje *a contrario* a lo que se esfuerzan por neutralizar, al querer llamar «Él» a lo que precede al par él/ella. En un sentido que no puede ser ya el de un acuerdo ni el de un contrato, la diferencia sexual habría contrafirmado así el texto de Levinas (d'E.L.), que se habría expuesto a esta enojosa contrafirma por la propia atención prestada al problema. No se trata, al mostrar esta posibilidad fatal, de corregir a Levinas y sustituir simplemente su «Él» por un «Ella» (aquí hay que leer a Derrida con extrema precaución [PS, 198-201]), sino, sin rechazar por completo las reservas formuladas por «Violence et métaphysique» contra la coherencia de un «completamente otro» en el sentido de Levinas (véase especialmente ED, 185), de replegar la alteridad (que se haría así, si se puede decir, *más otra que el completamente otro*) «sobre el interior» de lo que Levinas denomina el mismo y que, no hacemos más que repetirlo desde el principio, debe estar habitado o invadido por el otro, que no está en el exterior. Este «otro» no es una nega-

sotros; y a mi orgullo le agradaba estar fuera de la culpa, y, cuando había cometido algún mal, no quería confesar que lo había hecho, ni conseguir así que tú sanases *mi alma que había pecado contra ti*. Pero me gustaba excusarme para acusar a alguien distinto que había estado conmigo sin ser yo. Sin embargo, era verdaderamente uno, y era mi falta de piedad la que me había dividido contra mí mismo [...]. Aún no habías colocado *una custodia en mi boca ni una puerta de contención alrededor de mis labios, con el fin de que mi corazón no se deslizase hacia las malas palabras para buscar excusas que justificasen mis pecados...»* (V, X, 18).

tividad que acabe por intercambiarse y equilibrarse en una economía (dialéctica) del mismo, sino una heterogeneidad absoluta pero no exterior. Para intentar imaginar esta extraña topología es por lo que Derrida hablará, muy pronto, de invaginación. No hemos seguido todavía todas las consecuencias de esta idea, que nos va a permitir arriesgar paradojas según las cuales el otro no sería otro que el mismo mismo, en esa repetición que se observa en relación con el doble, el fantasma y el *Unheimlichkeit*. Por el momento, subrayemos en qué medida responde lo que acabamos de decir sobre Levinas a la estructura de la cuasitrascendentalidad, que no parece dejar que ningún término (escritura, texto, aquí feminidad) se alce sino para replegarlo enseguida sobre aquello que empezaba a dominar. La erección cae.

Si este análisis confirma y complica la lectura —que llamaríamos burdamente «pro-Heidegger»— de Levinas en «Violence et métaphysique», ¿qué ocurre con la interrogación de Heidegger en relación con estos problemas? Antes de abordar el texto que parece anunciar su estudio más directo, habría que volver, en un breve desvío, a *Éperons*, que parece contener un análisis «pro-Nietzsche» de Heidegger. Derrida demuestra, por

42 *«Reencontrar el gusto (perdido) de sostener la pluma, de escribir bien en un sentido que he maltratado, reelaborado, perdido durante largo tiempo (doble sintaxis del "perder a alguien") y, más allá de la maldición que atraviesa mi amor por quien me ha perdido, reencontrar una escritura fácil, ofrecida, legible, distendida»* (14-10-77), oh, qué finas son sus manos, la que me sobrevive, poseía una escritura tan bella, se puede afirmar en pasado, completamente diferente de la mía, y muy legible, alargada, elegante, más cultivada que ella, me pregunto si es posible, y cómo hablar de ella y de SA sin tomar parte en su quirografía, desde el extremo inferior de mi cuerpo y hasta la punta de los dedos, sin sentir siquiera la resistencia que el soporte debía de oponerles

ejemplo, que Heidegger parece dejar escapar, en su lectura, el discurso de Nietzsche sobre la mujer o, al menos, subordinarlo a un interrogatorio ontológico conducido en torno a la cuestión de la verdad del ser (EP, 89), del mismo modo que habría ignorado la originalidad de la escritura de Nietzsche, según un fragmento de la *Grammatologie* (GR, 31 *sq.*; recordado —suscrito— en EP, 94, nota). No obstante, al mostrar que todo lo que afirma Nietzsche de la mujer procede de una problemática de la *propiación* (antes de su determinación como apropiación o desapropiación, que se da o se toma, y antes, por tanto, de toda propiedad establecida —ya esté determinada como ser o como tener—, y antes también, por consiguiente, de una oposición entre aquello que se es «real» o propiamente y aquello por lo que se cae en la simulación o el disimulo, es lo que hemos visto a propósito del nombre propio), Derrida puede adelantar que, pese a la valoración constante de lo propio en Heidegger, el pensamiento de este último, sobre todo en torno al *Ereignis*, excede asimismo los límites metafísicos que se hubiera podido estar tentado de atribuirle al defender a Nietzsche. Ello lleva a Heidegger a la idea del don que ya hemos mencionado, y estrecha aún más los lazos, que intentamos subrayar, entre el don y la feminidad.

a uno y otra, pero no ya a ti, G., ni a mí, y vuelvo a preguntar qué ha podido pasar cuando mi escritura ha cambiado, después de treinta años, y otra vez más tarde, cuando las máquinas se apropiaron de ella en el mar, porque llegué al mar, primero cuando pasó la corriente, luego aquí, cuando nado a contracorriente, contra las olas que me escriben en el rostro desde la pantalla para decirme qué suerte tendrá mi madre, si la tiene, de morir antes que yo, lo cual deduzco de mi miedo de no morir antes que mis hijos no circuncisos, objetos de mi compasión infinita, no es que ésta alcance a todos los no circuncisos sino sólo a los míos, sin que la religión tenga nada que ver, aparentemente, ni Moisés, el padre de mi madre, como para alguien, yo, que fuera

Sin embargo, no es en *Éperons* donde Derrida sigue la afirmación explícita de Heidegger sobre la diferencia sexual, pese a que lo que se dice del don y del *Ereignis* debería servir de preparación para ello. *«Geschlecht»* (PS, 395-414) vuelve sobre la cuestión. Aquí, en un movimiento de temible complejidad que no podemos seguir en todos sus detalles y que, más que nunca, va tanto con como contra Heidegger, Derrida demuestra que la preocupación de este último por evitar que el *Dasein* posea señas de identidad sexual implica la neutralización de la simple diferencia sexual *binaria* y abre la posibilidad, más allá de todos los enunciados explícitos de Heidegger, de la idea de *diferencias* sexuales imposibles de reducir al par binario clásico (PS, 395-414: este problema constituye también una materia, menos aparente, en «Restitutions» [VEP, 298; 317-318; 349-351; 383]). Se trata también de confirmar que la determinación de la diferencia sexual en oposición es profundamente cómplice de una homogeneización y de *cierta* homosexualidad, que siempre se ha llevado a cabo bajo el signo de lo masculino (sobre la eliminación de la diferencia sexual en la determinación dialéctica de la diferencia en oposición, cfr. GL, 127a *sq.*; 142-143a; 190a; 195a; 250a), mientras que, si se llega a pensar, en esta lectura de Heidegger, que el *Dasein*

capaz de inventar la circuncisión por sí solo, como lo hago aquí, y de fundar otra religión, refundarlas todas, más bien, como un juego, indudablemente con arreglo al vago presentimiento de que mis hijos no circuncisos, los únicos cuyo juicio temo, no habrán conseguido dejar escapar aquello de lo que está hecha la cultura (y el hombre, *vir*, según dicen), y que por ello no acabarán de envidiarme o de odiarme, porque su amor me odia y yo los amo con amor, disimetría en la que nadie creerá excepto yo y G., que siempre tiene razón, como Dios, por supuesto, que sabe cuánto puede llegar a faltar el amor de un hijo, es Dios quien llora en mí, quien gira a mi alrededor, se reapropia mis lenguajes, dispersa su sentido a los cuatro vientos, *ita cum alius*



El sillón de Elías (sinagoga de Carpentras).

puede estar sexuado sin estar sexualmente determinado con arreglo a la oposición binaria entre masculino y femenino, se concebiría, al mismo tiempo, una diferencia plural que afectaría a todo el pensamiento metafísico en nombre de la «dispersión» (cuasi)trascendental ya mencionada.

No hay que lamentar, por tanto, que no se pueda dar a esto el nombre propio de «mujer». Ése es también el motivo de que la relación de Derrida con el «feminismo» (sobre todo en el extranjero, sin duda) no haya sido, ni podrá ser jamás, sencilla. Por ejemplo, se ha podido hallar provocador, incluso irritante, el hecho de que Derrida aproveche términos como «himen» o «invaginación» para apodar tales estructuras. «Himen», en el texto de Mallarmé que da ocasión (como diría Derrida: cfr. la nota en la cuarta de cubierta de VEP) a «La double séance», designa «económicamente» la relación entre dentro y fuera que nos preocupa desde el principio: «himen» expresa la separación y la abolición de dicha separación, y lo dice de una forma que puede parecer violenta. Y si, como se ha pretendido, la «presencia» de ese significante en el texto de Mallarmé no es necesaria para el análisis, ¿por qué utilizarlo? En esta perspectiva, se afirmará lo mismo del término «invaginación», empleado en el

*dixerit: «hoc sensit, quod ego», et alius: «immo illud quod ego», religiosius me arbitror dicere: cur non utrumque potius, si utrumque verum est, et si quid tertium et si quid quartum et si quid omnino aliud verum quispiam in his verbis videt, cur non illa omnia vidisse credatur, per quem deus unus sacras litteras vera et diversa visuris multorum sensibus temperavit?**, y como soy Uno a quien Dios Uno no deja de descircuncidar, en otras palabras, a quien ella misma *se empeña* obstinadamente en hacer sangrar en dispersión, *salus in sanguine*, todos aquellos que ya no duermen por ello fingen esperarme donde yo ya he llegado, como el más auténtico de los falsos profetas, quieren relegar su obsesión de Elijah, la atracción y repulsión, aspirados y proyectados a la periferia de una frase, a las perífrasis de mi firma.

análisis de la *Folie du jour* de Blanchot (PAR, 143 *sq.*, 243, 271), para intentar describir de qué manera se repliega una superficie exterior como superficie interior y lo que, en el caso de esta narración de Blanchot y con arreglo a una figura aún más complicada, se denominará «doble invaginación quiasmática de los bordes» (PAR, 272).

Es cierto que estos términos mantienen y quieren impregnar el discurso de un registro sexual (aunque «invaginación», por ejemplo, sea un término de embriología mucho más general de lo que se pueda creer), pero generalizándose hacia estructuras aparentemente más «abstractas». Ya hemos señalado por qué la deconstrucción debe correr necesariamente el riesgo de ser mal interpretada (cuando la filosofía desearía, en general, reducir tales posibilidades a la categoría de accidentes), y quizá ea ésta la muestra más evidente de ese riesgo. Pero, a menos de encerrarse en un falso pudor respecto a los nombres, se debe aceptar que se transplanten palabras «femeninas» a otros contextos y que se extiendan predicados «femeninos» a estructuras más amplias: es la única forma de perturbar el discurso dominante, y esa perturbación no puede, por definición, estar totalmente controlada. Para poder ofendernos por ello, tendríamos que haber

* «Así, cuando venga uno a decirme: "El pensamiento de Moisés es el mío", y otro: "Nada de eso, es el mío", creeré tener un espíritu más religioso si contesto: "¿Por qué no, más bien, uno y otro, si ambos son verdaderos?" Y si alguien ve un tercer, cuarto o cualquier otro sentido verdadero, totalmente distinto, en esas palabras, ¿por qué no creer que Moisés ha visto todos, él, a través de quien Dios único reguló las Sagradas Escrituras a la medida de numerosos espíritus, que debían de ver en ellas cosas ciertas y diversas?» (XII, XXXI, 42).

presupuesto ya el dominio de Derrida sobre la textualidad y sus efectos, haberle dotado ya de privilegios «masculinos» (o bien reprocharle que no ejerza esos privilegios, lo que es lo mismo) y haber supuesto que el texto obedecía a las leyes de tales privilegios falogocéntricos (véase lo que se afirma de la parodia en Nietzsche [EP, 80]). La única oportunidad, como hemos explicado, de intervención en esta economía clásica implica una parte de inconsciencia y falta de dominio (cfr. GL, 90a) que deja estos textos abiertos a salvajes inversiones afectivas (de ahí tanto la adulación como el desprecio) que tampoco la voluntaria frialdad de nuestra explicación evita, ciertamente.

Por consiguiente, el «sí, sí» de la afirmación no puede ser «esencialmente» femenino, incluso aunque no sea neutro. Pero lo que impide esa esencialización y designación es precisamente lo que hace que la determinación de la diferencia sexual en oposición no pueda separarse de las oposiciones fundamentales de la metafísica (cfr. GL, 250a) ni pueda dejar de verse trastornada por su deconstrucción. En este sentido, la deconstrucción de la oposición entre habla y escritura era ya un gesto feminista.

---

43 Invento la palabra *dhavec* este día de Purim de 5750, mientras Esther sobrevive todavía, desde hace casi año y medio, sin haberse interesado nunca, pese a mis llamadas, por este nombre de Esther, y menos aún en este momento en el que sobrevive a su conciencia de mí, de su nombre y del mío, me inclino sobre las llagas que le brotan, «tienen buen aspecto», decía el enfermero tranquilizador, enrojecen en la carnicería de una protesta, la vida ha protestado siempre en mi madre, y si «la mala sangre» es ya por siempre, para mí, su expresión, si sólo de ella la he recibido, oído o aprendido, de sus suspiros impacientes, es porque yo empecé en ese miedo, por haber tenido miedo de su mala sangre, por no quererla, y de ahí la se-

Estamos aún en la tensión que diferencia al mismo: que «todo se sostenga» así depende de la mutua solidaridad de los conceptos metafísicos, que, a su vez, depende de todo lo que ya hemos visto sobre la *différance* y la huella en el establecimiento o, más bien, la inscripción de todo efecto de identidad. Pero esta situación no autoriza, en absoluto, a llevar todo a lo mismo en una «nivelación» generalizada: nada menos derridiano que los lemas del tipo «todo es sexual» o «todo es político» (PS, 397), por no hablar de «todo es literatura», «todo es lenguaje», etc.

Es una incomprensión de este tipo la que impregna el estudio de Habermas en *Le Discours philosophique de la modernité* (Gallimard, 1988): incluso si suponemos que se considera aceptable la decisión de criticar a Derrida basándose únicamente en una presentación secundaria —por excelente que sea— de él (se trata del libro de Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* [Londres, 1982]: cuando Jacques Bouveresse sale al asalto en *Rationalité et Cynisme* [París, Ed. de Minuit, 1985], se fía para su información de la explicación de Richard Rorty, mucho menos rigurosa), se ve inmediatamente que la defensa de la

---

paración infinita, el divorcio inicial e instantáneamente repetido, es decir, postergado indefinidamente, de *[d'avec]* la crueldad más cercana, que no era la de mi madre sino el alejamiento, al que ella me obligó, de *[d'avec]* mi propia piel así arrancada, en el mismo sitio, a lo largo de la arteria crural en la que se inspiran mis libros, que se escriben primero en la piel, leen la sentencia de muerte reservada al otro lado de la pantalla porque al final, desde el ordenador, tengo la memoria como un cielo frente a mí, todas las ayudas, todas las amenazas de un cielo, el simulacro pelicular de otra subjetividad absoluta, una trascendencia que yo trataría, finalmente, como ella quisiera, ella que desea mi muerte, *«la escisión sublime, la apuesta sin fondo: para aprender a amar, no tiene más*

distinción entre los «géneros» filosofía y literatura, contra su nivelación, habla ya a partir de una postura filosófica que Habermas no puede sino presuponer, cuando es precisamente eso lo que está en tela de juicio. Véanse también las reflexiones de Derrida en *Parages* (PAR, 10), *Mémoires* (MEM, 225-227 nota) y *Limited Inc.* (LI, 244-247). Pero habría bastado leer atentamente la última página de «Force et signification» (ED, 49) para sospechar por qué lo que está aquí en juego no puede someterse a la jurisdicción de un pensamiento de la intersubjetividad. Esta notable página expresa asimismo lo esencial de la relación con el otro, de algo femenino en esa relación de alteridad (indicada aquí, de la forma más misteriosa posible, mediante la referencia completamente implícita de una frase de esa última página al epígrafe de Freud citado, en alemán, más de veinte páginas antes [ED, 27]), y de las relaciones entre ley e inscripción.

Como nada parece haber sido menos comprendido que los presuntos «efectos políticos» de la deconstrucción, diremos, en primer lugar, que sólo a condición de que todo no sea político tiene la política alguna posibilidad de reflexionar sobre sí misma y que, de hecho, la deconstrucción es el discurso más radicalmente político. No se trata de que hagamos una síntesis de los textos más directamente «políticos» de Derrida (porque el ca-

remedio que repetir una y varias desgarraduras cerradas, reabrir la llaga de la circuncisión, analizar esa forma de secreto, la "vida mía" que no es ni un contenido que haya que disimular ni una interioridad del yo solitario, sino que se basa en el límite entre dos subjetividades absolutas, dos mundos enteros en los que todo se dice y se juega sin reserva, a excepción, no de este hecho, sino del reto sin fin del otro mundo, escribo reconstruyendo la estructura dividida y trascendente de la religión, de varias religiones, en la circuncisión interna de "mi vida"... había subido para escribir otra cosa, porque ahora subo (a este desván, a este "sublime") para escribir» (14-10-77), no tengo a la otra en la piel, sería demasiado sencillo, la otra sostiene, tira, estira, separa la piel de *[d'avec]* mi sexo en su boca, delante o encima de mí, me hace eyacular en esta extra-

rácter de acontecimiento de tales textos es, sin duda, más señalado de lo habitual en Derrida, y exigiría un respeto que los límites de espacio nos impiden aquí: afirmarlo no implica que aceptemos la idea tradicional de que los textos «políticos» de un filósofo son «de circunstancias» o caen en un empirismo un poco vergonzoso, lejos de la esencia), sino de aclarar las posibilidades fundamentales.

Recapitulemos brevemente: si la huella, en general, inscribe la diferencia en el mismo señalando la «presencia» del otro, todo lo que acabamos de proponer a través de «traducción», «firma», «don», «endeudamiento», «promesa», «afirmación», etc., nos ayuda a concebir esa relación con el otro de una forma que calificaríamos de más «ética», sin confiar demasiado en esa palabra (ALT, 70-71). Si el «sí» originario señala que existe (ya) el otro, que siempre ha empezado, hay que decir que es siempre ya social y político (cfr. GR, 159 *sq.* y, sobre todo, 190), aun admitiendo que no se sabe todavía qué son lo social y lo político. Todo acto de fundación de una sociedad o *polis* va a estar marcado, para empezar, por el «sí» que precede a toda actuación supuestamente inaugural. Se recordará, una vez más, el rechazo del convencionalismo en Saussure: se recibe la lengua como la ley, lo que pone en duda la propia coherencia de

ña condición, es mi condición, esta condición suspendida en la
que escribo hasta la muerte dentro de una piel más grande que yo,
la de un portavoz provisional y sacrificado que ya no puede más,
caelum *enim* plicabitur ut liber et nunc sicut pellis extenditur super
nos. sublimioris enim auctoritatis est tua divina scriptura [...] si-
cut *pellem extendisti firmamentum libri tui, concordes utique sermones*
tuos, quos per mortalium ministerium superposuisti nobis. [...] Cum hic
viverent, non ita sublimiter extentum erat. nondum sicut pellem caelum
*extenderas, nondum mortis eorum famam usquequaque dilataveras**.

* «Sí, *el cielo se plegará como un libro*, y ahora, como una piel, está tendido por encima de nosotros. Tu divina Escritura posee

la pregunta sobre el origen del lenguaje y recuerda, entre otras cosas, que el lenguaje no es esencialmente humano (porque si la lengua se ha recibido *siempre*, el «primer hombre» la habrá recibido de algo no humano, lo cual no significa, de ningún modo, que la haya recibido de Dios o de un dios, aunque quizá «Dios» sea el nombre, uno de los nombres, de esta situación [PS, 560]). Lo que hemos explicado más arriba sobre el rechazo a concebir el lenguaje como una especie de terreno aparte frente al mundo, y todo lo que hemos añadido sobre la repetición mecánica, entraña asimismo la consecuencia de una inhumanidad esencial del lenguaje. Eso es también lo que permite a Derrida afirmar, corrigiendo lo que la tesis de la arbitrariedad del signo puede tener todavía de demasiado convencionalista, que es necesario hablar, más bien, de un hacerse arbitrario del símbolo «natural»,del msmomodo qe la naturaleza se hace técnica (GR, 69).

El *ya* desarrollado de este modo explica las aporías de toda doctrina sobre un contrato social, por ejemplo. El «contrato» primitivo marcado por el «sí» dicho al otro, el anillo contratante del endeudamiento que se encierra así en su limitación, más o menos estricta, precede a todo contrato social como condición para su posibilidad

verdaderamente una autoridad más sublime [...]. También has extendido, *como una piel*, el firmamento de tu libro, quiero decir, tus palabras concordantes que, mediante el ministerio de los mortales, has establecido por encima de nosotros [...], mientras vivían aquí abajo, no se extendía de manera tan sublime. No habías tendido aún *el cielo como una piel*, no habías desplegado aún, por todas partes, la fama de tu muerte» (XIII, XV, 16).

(¿cómo decir sí al contrato social, o firmarlo, si los contratantes no están ya unidos por un código que permita un mínimo de comprensión mutua?) y, por tanto, esperamos ahora, como condición para su imposibilidad (porque, ¿cómo alcanzará jamás el contrato social la originalidad que busca si debe suponer *a priori* un contrato anterior?). Sabemos también que la idea del contrato social debe provocar una torsión del tiempo que no es capaz de concebir, en la medida en que, al menos, una de las partes participantes en el contrato no existe más que por ese contrato que, sin embargo, debe supuestamente poder firmar y al que, por tanto, debe preceder. Un análisis de la Declaración de Independencia norteamericana (OT, 13-32) muestra, *mutatis mutandis*, cómo se hace, mediante la imposibilidad de decidir sobre valores de comprobación y funcionales (indicada aquí en el propio término de «declaración», pero que, de hecho, constituye el valor funcional en sí: no hay valor funcional que no incluya asimismo una descripción, al menos implícita, del estado de cosas que produce) en un pseudopresente que sería la ficción del punto de origen del Estado o de la nación o, en este caso concreto, de su independencia. Hay que ser ya independiente para poder declararse como tal, pero dicha independencia no se obtiene

44 El 31 de marzo de 1990, dentro de quince días, pasando por el 24 de marzo, *dies sanguinis* en el que los adoradores de la diosa corren por las calles, con su sexo cortado en la mano, antes de tirarlo dentro de las casas, volveré cerca de Santa Mónica, hacia la primera palabra de Laguna Beach, privatización de la literatura, aniversario de la perífrasis inicial, fin de la revolución de la que he levantado acta al volver de Moscú hace dos semanas, quizá mi madre sobreviva aún a la circulación de la vuelta al mundo, disfruto por adelantado del triunfo de su supervivencia, siempre ignorará, junto con otros miles, todo lo que escribo, puesto que nunca ha podido leer, en su vida, la menor frase, lo que da a este ejercicio al cual y en el

sino en y por la declaración de esa misma independencia (véase también PS, 457 *sq.*). Así como el acto de nombrar «propiamente» esta identificación de un sujeto colectivo es un acto de violencia reapropiadora ejercida sobre, o contra, una violencia anterior (es lo que Rousseau llama el estado natural, y el que él lo concibiera, de hecho, como un estado de paz, no impide en absoluto que sea, de derecho, un estado violento —por no tener derecho—, tal como explicó perfectamente Kant). Esta violencia es la del don y el «sí» que garantiza siempre una mínima relación con una dispersión trascendental (que, sin esa relación mínima, no sería ni siquiera concebible como dispersión: ésa es la razón de que hayamos afirmado, más arriba, que la *différance* no puede ser la diferencia pura o absoluta [cfr. también ED, 366, nota]), pero, como no es, propiamente dicho, un estado *anterior* a la sociedad, por ejemplo (la deconstrucción no busca nunca semejante estado [cfr. MEM, 70; 133]), sino un acontecimiento repetido en cada enunciado y acto (UG, 124), tal dispersión funciona siempre como componente de la tensión o de la *banda* de lo social contra la cual el contrato y las leyes que establece ponen en marcha una contrabanda.

cual nos entregamos, G. y yo, la justa dimensión de un murmullo, la conversación de un confesionario en la que no representamos a nadie, y cambiamos de piel a cada instante para *fabricar* la verdad, a cada uno la suya, para confesar sin que nadie lo sepa, por qué querría nadie saber o hacer saber eso, como el don, la confesión debe pertenecer al inconsciente, no conozco otra definición del inconsciente, *ego certe, quod intrepidus de meo corde pronuntio, si ad culmen auctoritatis aliquid scriberem, sic mallem scribere, ut, quod veri quisque de his rebus capere posset, mea verba resonarent, quam ut unam veram sententiam ad hoc apertius ponerem, ut excluderem ceteras, quarum falsitas me non posset offendere**, no podré encontrar ni darme nada, excepto la muerte, mientras no haya

Todos los reproches «racionalistas» dirigidos contra Derrida, que consisten en lamentar lo que se considera un fomento del desacuerdo bajo el signo de la *différance*, cuando habría que trabajar más bien, se afirma, para obtener el consenso mediante la argumentación racional, se basan en la incomprensión del motivo que aquí denominamos dispersión (o lo que Lyotard llama «disenso» al final de *La Condition postmoderne*). No puede tratarse de oponer simplemente una política de la dispersión a una política del consenso, debido a una disimetría fundamental, la de que el consenso sólo se concibe bajo la égida teológica de la Idea en sentido kantiano (y entra, por tanto, en las aporías descritas a propósito de Husserl), mientras que la dispersión no se puede imaginar de esa forma: una Idea de dispersión llevada a lo absoluto no es concebible, ni siquiera como idea. La dispersión opera con el reagrupamiento y la banda, de modo que no se opone a ellos (cfr. VEP, 389). Como no está claro, *a priori*, que la tensión adecuada sea aquí la más fuerte o la más débil, nos encontramos aún en el *medio* donde el juicio debe ser siempre singular.

Esta banda y esta contrabanda (pero, de acuerdo con la lógica explicada a propósito de la firma y la contrafirma, hay que decir que toda banda es ya contrabanda, que no posee tensión más que en una diferencia de fuerzas), más o menos estables en su tensión, constituyen lo que se denomina nexo social, en calidad de aquello que

hecho saber lo que, para mí, no es un espectro de la erradicación o de la expropiación, sino, casi en un trance virtual o fingido, el doloroso placer de un impulso ideomotriz obsesivo, una escena de arranque, despellejamiento o descuartizamiento del brote del caparazón lejos del sexo, pero no tan seguro, por encima de las muñecas y manos o, sobre todo, en la parte inferior de un rostro sin escamas, ese sueño de Moscú que no me abandona desde hace dos semanas, el viejo epistemólogo con las mejillas y el mentón cubiertos de esta Cosa fascinante, reclamando una manipulación violenta y acariciadora, amorosa y cruel, que empieza a separar una piel que sobra, una segunda piel que sería la mía sin serlo y cuya pertenencia provisional, el injerto espeso,

mantiene unidos (más o menos dispersos y reagrupados) los movimientos de dispersión y concentración (cfr. PS, 490-491). Además, se puede generalizar esta descripción para abarcar la formación de cualquier conjunto: sociedad, sujeto e incluso libro (CP, 428 *sq.*). Toda unidad debe su unidad a una fuerza que le permite unirse consigo misma, mantenerse en pie (de ahí la idea de sustituir la palabra «ser» por «vendar» en *Glas* [GL, 151b]), lo cual implica una relación consigo misma que divide lo mismo al tiempo que lo constituye. Todo el enigma de la ley que, hasta ahora, hemos identificado más o menos con el don, se concentra aquí.

Las doctrinas políticas clásicas construyen una *polis* formada por un acontecimiento, más o menos abrupto o insensible, de salida de la naturaleza; en este sentido, las doctrinas del contrato social pueden considerarse emblemáticas: condensan esa ruptura en un suceso puro que sería el valor funcional imposible que acabamos de describir. Dicha salida de la naturaleza es una entrada en el *nomos* (importa poco, aquí, que *nomos* se conciba como «costumbres» o como ley propiamente dicha): ahora bien, en el pensamiento político moderno, al menos (pero indudablemente desde siempre, en realidad), el deseo del *nomos* es unirse a la *physis* que, por su parte, posee

tupido, velloso, erizado de una sobreepidermis vegetal, la excrecencia espumosa de color amarillo verdoso, la costra de sangre pálida de un extraterrestre, ya no dejaría reposo a mi sueño, lo paralizaría también, lo mantendría detenido entre dos movimientos contradictorios, arrancar para hacer sangrar al erizo hasta el orgasmo y vigilarlo, protegerlo, succionar en el sentido del pelo erizado, *«hace falta una forma circuncisa en esta obra [...] cuando se determine un contorno, arquitectónico o musical, hace falta encontrar en dicho contorno el goce reactivable indefinidamente, el que da ganas de escribir y de gozar el efecto de la circuncisión, en el momento del picor, para darlo a compartir»* (14-10-77).

también sus «leyes» (aristotélicas, galileicas, newtonianas, incluso einsteinianas) que le dan un modelo de regularidad y orden. Las leyes de la ciudad querrían ser la descripción de fenómenos esencialmente «naturales». (Es una inflexión particular de la estructura general que acabamos de describir y que hace inevitable que un valor funcional se considere también valor de comprobación.) Las grandes doctrinas políticas proyectan el fin de la política como un estado casi natural reencontrado, si es necesario después de la revolución. Este tipo de pensamiento tiene la ventaja de absorber, en su dimensión verificadora, el exceso de la primera actuación de la ley: la ley «buena» sería absolutamente apremiante y nada coercitiva, como las de la naturaleza, que no son, ni siquiera, prescriptivas. Si este deseo del pensamiento político se alcanzase, la *polis* desaparecería en la naturaleza. Tal analogía entre lo político y lo epistemológico constituye la *Aufklärung* en toda su progresividad, que no hay que denunciar ni rechazar: pero el mismo analogismo puede servir para autorizar las peores violencias en nombre de la racionalidad.

Es de prever que una política deconstructora no pueda incluirse en este esquema general. Intentará reflexionar sobre él, es decir, sobrepasarlo: nuestra exposición

* «Yo, desde luego, lo declaro audazmente y desde el fondo de mi corazón, si escribiera algo con la máxima autoridad posible, querría escribirlo de tal manera que todo lo que cada uno pudiera captar de cierto en esas materias encontrara eco en mis palabras, antes que establecer un solo sentido verdadero lo suficientemente claro como para excluir a los demás, aunque su falsedad no me ofendiera» (XII, XXXI, 42).

sobre la repetición y la huella debe de haber perturbado ya la división entre la naturaleza y sus otros lo bastante como para que no pueda funcionar el analogismo. Ésa es la razón de que haya sido posible creer, a la vez, que la deconstrucción era incapaz de concebir lo político y lo social y que era *demasiado* política para ser una filosofía honrada (MEM, 137 *sq.*; DP, 424). Si la noción de la huella y la repetición original impide imaginar cualquier salida de la naturaleza como acontecimiento (ésa es también, dicho sea de paso, una de las motivaciones de las dudas repetidas sobre la distinción filosófica habitual entre humanidad y animalidad, y la razón de que haya sido importante afirmar que el lenguaje no es esencialmente humano [CP, 502, nota 20; EC, 60; ES, 27-29; 75-90; LI, 251; PS, 428-429; 549- 550]), se debe poder concebir la ley antes de la distinción entre leyes naturales y leyes positivas (sin invocar ninguna «ley natural» para garantizar la mediación entre ambas [cfr. GR, 29-30; OT, 25]) y, de ese modo, reconocer y subrayar el exceso de la ley, en la medida en que ya está dada. Es precisamente el abismo del pensamiento político tradicional, llamado Dios por los absolutismos, nunca absorbido verdaderamente por los pensadores de la autonomía. Es, por ejemplo, el encabezamiento de «Préjugés: devant la loi».

45 Cuando tomaba estas notas, del 77 al 84, no podía prever que, un día, emplearía algunas de ellas para acompañar a mi madre en su muerte, mezclar mi voz con el canto de los cuatro rabinos, Azzai, Zoma, Aher y Akiba, a la entrada del PaRDeS, y el hechizo inacabado resuena en un anfiteatro en el que no oigo todo, apenas mi propia voz, sólo el vuelo, un ruido de alas, el ángel que, esta noche, se adueñó de mi ordenador, condenando de nuevo la invención a la desposesión, la memoria a la fractura, no sabes, G., que mi primera trama de novela, a los 15 años, ya narraba y era el robo de un diario y el chantaje para su restitución, y desde entonces enseño a mis rabinos que la confesión, si existe, da más allá del círculo, más

De hecho, no debería asombrar que nos encontremos así ante la ley: porque el concepto de ley está ya implícito analíticamente en el hecho de la repetición, de modo que no hablamos de otra cosa desde el principio. No hay ley general que no lo sea de una repetición, y no hay repetición que no esté sometida a una ley (D, 141). En esa misma medida (la medida de lo mismo, precisamente, su ritmo), nuestra afirmación primitiva repetida no puede *oponerse* a la ley (concebida, entonces, como negativa, prohibitiva), sino que debe siempre ajustarse a la ley que, por su parte, debe implicar también la afirmación que supuestamente reprime en muchas ocasiones (PAR, 281-282). Sólo con la condición de desarrollar tales relaciones se podrá evitar la simpleza o la ingenuidad de oponerse o creerse opuesto a la ley en general y asimismo la de conformarse con querer sustituir leyes viejas por otras nuevas.

Porque, para empezar a responder a la sospecha de consentimiento pasivo ante la ley, sea la que sea, diremos que esta co-implicación de la ley, la repetición y la afirmación contamina la ley con una ilegalidad constitutiva que nos permitirá comprender cómo puede ser injusta esta o aquella ley positiva. Toda ley intenta basar su justicia en la justeza, transformando la violencia de su fuerza fun-

que la apropiación o la expropiación, más allá de la periferia, quizá lo penséis después de mi muerte, desde entonces he empezado a escribirme cosas distintas de mi mismo, desde entonces, es decir, desde la «gran depresión» de 1960 en Le Mans, que empezó treinta años después de la otra en Pascua, en El-Biar, con la sangre en la orina, el rasgo de las pasiones desde hace otros treinta años, el terror de una crucifixión sin fin, un recuerdo de todas mis Catalinas de Siena amadas, nadie supo ver mejor el púrpura del corte limpio, «esta sangre —dice ella— nos fue dada en abundancia; así, al octavo día de Su nacimiento, el pequeño fuste de Su cuerpo fue perforado en la circuncisión... sin embargo, era tan poca cosa que la criatura no estaba aún saciada... En

cional en tranquila comprobación de la situación que produce, de acuerdo con el juego que acabamos de ver en relación con el contrato. Dicho esquema no permite concebir la injusticia más que con arreglo al modelo de la falsedad: la única forma de pensar en una justicia que no esté moldeada así, sobre la comprobación, es reconocer la posibilidad (necesaria) de una injusticia ya inscrita en la misma estructura de la ley, no como anticipación de su propia transgresión, sino como su propia ilegalidad.

EL TÍTULO

La instauración de la ley, en el acto funcional de un contrato o de cualquier legislador, se presenta como un abuso de autoridad frente a una fuerza de dispersión previa. No es esencialmente distinto de la estructura del nombre propio y de las firmas, que ya imponían violencia contra violencia, banda contra banda. Toda ley (y toda denominación: Babel debe de habernos hecho sospechar que hacer la ley e imponer el nombre no son actos mutuamente ajenos) es *double bind* o doble banda, en este sentido. Derrida lo demuestra a propósito de la función

pie, pues, amadas hijas, ya habéis dormido bastante el sueño de la negligencia, entremos en la bodega abierta en el flanco del Cristo crucificado (donde encontraremos esa sangre), sin dejar de llorar de angustia y dolor por la herida de Dios», sobre todo no creáis que cito más que G., no, arranco la piel, como siempre, me desenmascaro y me despellejo leyendo sabiamente a los otros como un ángel, me hurgo hasta la sangre, pero en ellos, para no asustaros, para endeudaros con ellos, no conmigo, *«cómo circunscribir, el borde del texto, hay que evitar estas palabras con el fin de que la totalidad del léxico, que lleva la marca de mis otros textos, algo más de 50 palabras, no pueda encontrarse en "circuncisión", si ése es el título, examinar todas las lenguas posibles, el ML* (Mohel, Milah), *la*

del título (PS, 221-247; PRE, 90 *sq.*, 105 *sq.*, 131 *sq.*), y siguiendo ese análisis podremos avanzar hacia lo que quizá se reconozca como cuestiones más concretamente políticas.

Sea cual sea su forma gramatical, el título de un texto funciona como nombre propio. Inscrito en el borde exterior del límite o el marco que circunscribe el texto (cuya cubierta sería la figura empírica), el título identifica el texto y, como todo nombre propio, permite que hablemos de él en su ausencia. Sin título, aunque no sea más que un número de clasificación en una biblioteca, o las primeras palabras recitadas de un texto sin título, o incluso las palabras «sin título» —todas ellas son modalidades de título—, no podríamos distinguir exteriormente un texto de otro, y todas las disciplinas de lectura se vendrían abajo. El título, más aún que la atribución a un nombre propio de autor, es el verdadero operador de la normalidad y la legalidad textual.

Ahora bien, esa normalidad y esa legalidad se establecen sólo perturbando cierta «legalidad» de la lengua y el discurso, introduciendo un pliegue en esas operaciones de denominación y referencia. «Madame Bovary» es, a la vez, el nombre propio de un texto «real» y de un personaje (en realidad, al menos, tres personajes) de ficción.

palabra para "palabra", cuál es la palabra para "palabra" en cada lengua, volver a encontrar lo que me había dicho C.L. sobre el ML y el corte de la palabra, los labios o las lenguas en el jardín de la Escuela» (18-10-77), no conozco a SA, menos que nunca, me gusta leer justo en la piel de su lengua, mi escogido para un año, y, como un ángel, pero a diferencia de los ángeles, si es posible, no leo más que el tiempo de sus sílabas, *et ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit aeterna voluntas tua. legunt, eligunt et diligunt; semper legunt et nunquam praeterit quod legunt [...] non clauditur codex eorum**...

* «... y leen allí, sin sílabas temporales, lo que quiere tu eterna voluntad. En ellos hay lectura, elección y dilección. Leen sin

«Parajes» es un nombre común que reúne bajo un título los «temas» de un libro que identificamos por su nombre propio, «Parages». «Du contrat social» o «De la grammatologie» parecen tomar más directamente, como referente, el contenido o el tema del texto, pero no dejan de ser los nombres propios de ambos libros. A su vez, una frase completa en forma de aserción o de pregunta («La guerra de Troya no se producirá», «¿Hay que quemar a Sade?») se convierte en nombre propio. Vemos aquí un hacerse propio del nombre común y un hacerse nombre del verbo y la partícula que hacen juego con el hacerse común del nombre propio.

Aquí no hay nada unívoco: *siempre* se puede dar carácter nominal a elementos no nominales, convertir sin categoremas en cuasicategoremas (cfr. D, 251, nota 29), y ello puede, tanto facilitar la tendencia dominante, que consiste en subordinar lo sintáctico a lo semántico y, poco a poco, el texto a la ontología (véanse, por ejemplo, los análisis de Aristóteles en «La mythologie blanche», en M, 278; 282), como acabar con dicha tendencia demostrando, como hemos hecho, que el nombre está siempre infiltrado de diferencias sintácticas. Este «tanto... como» no indica una cómoda situación de elección sino, como siempre, una «tensión diferencial» que es la vida-muerte de la metafísica: no se trata de *denunciar* el título en nombre de una «intertextualidad» absoluta, sino de *suspenderlo* (M, 203 *sq.*; 230; PRE, 90; 93) como aquello que da su oportunidad a la escritura.

cesar y lo que leen nunca pasa [...] su manuscrito no se cierra [y su libro no se repliega...]» (XIII, XV, 18).

46 Una circuncisión es de mi medida, toma mi cuerpo, gira en torno a mí para envolverme con sus cortes de cuchilla, tiran hacia arriba, se eleva una espiral que me endurece, me erijo en mi circuncisión durante siglos como memoria petrificada de una amonita, monumento mineral de un cadáver que atraiga la hierba y el musgo, la espesa proliferación de plantas que no acaba de conquistar un deseo cada vez más muerto, de mi madre, cuya vida se va haciendo, si les creemos,

El título, en esta función nominal que permite al texto ser reconocido por la ley, ilustra quizá lo que hemos expresado, de forma aún un poco vaga, sobre la posición del nombre propio en general, que parecía pertenecer sin pertenecer a la lengua: al designar el texto «idiomático» al que da título, forma parte de él sin formar verdaderamente parte. Se despega de él, como todo nombre propio respecto a su portador. Al designar un texto, las palabras «Madame Bovary» sobre la cubierta de la novela no sólo nombran algo distinto a esas mismas palabras dentro de la diégesis del libro, sino que nombran de otra manera, ya que constituyen el puente entre dos mundos heterogéneos que funcionan con arreglo a leyes diferentes (PRE, 107). El título sirve para designar el libro ante la ley, por ejemplo, mientras que el personaje indicado por esas mismas palabras no está sujeto al juicio del tribunal que debe juzgar a Flaubert o, al menos, no directamente, aunque la confusión sea aquí casi inevitable y el origen de lo ridículo que resulta todo proceso de ese género. Si se nos ocurriera perturbar la separación entre

«vegetativa», nos queda justo el aliento necesario para pedir perdón, el Gran Perdón, en las lenguas del PaRDeS, por todo el mal del que sale y se retira y se extiende mi escritura, una piel eterna por encima, no de vosotros, de mí que sueño como aquel que sueña con el lugar de Dios, abrazándolo en su oración y subiendo hacia él como la hiedra *scriptura vero tua usque in finem saeculi super populos extenditur [...]* sermones *autem tui non transibunt, quoniam et pellis plicabitur et faenum, super quod extendebatur, cum claritate tua praeteriet*, verbum autem tuum manet in aeternum. *[...] attendit per retia carnis et blanditus est et inflammavit, et currimus* post *odorem eius**, nunca me gusta el juego de palabras sin más, queda la hierba y no el verbo, la furiosa repulsión que me atrae hasta los huesos hacia

mundo real y diégesis tomando el nombre «Madame Bovary» del interior del texto para designar ese texto en el que se encuentra, nos expondríamos a todo tipo de complicaciones que dependen del carácter extraño del título. Este libro se llama «Jacques Derrida». Habría que seguir también la complicación sugerida hasta el límite entre el texto y su exterior examinando el subtítulo y, en concreto, ese subtítulo («novela», «relato», etc.) que indica la pertenencia a un género. Ahí, de nuevo, esa señal no pertenece sólo a lo que señala: la palabra «ficción», en posición de subtítulo de un libro, no pertenece al mundo de la ficción (cfr. «La loi du genre», PAR, 251-287). De hecho, título y subtítulo funcionan siempre como *promesas* (cfr. MEM, 105 *sq.*; PS, 549).

Esta complicación del título condensa lo que nos ocupa en relación con la ley. Intentamos demostrar, no sólo que el título de una obra posee un estatuto irreductiblemente «legal» porque identifica el texto a efectos de la ley (que domina así el texto), sino también que nos dice algo de la ley, del carácter de ley de la ley, que, en cierto modo, domina o sobrepasa a la ley misma. Ya hemos entrevisto esta inversión al afirmar, más arriba, que el elemento funcional inaugural de la ley, es decir, el acontecimiento concebido en su forma más condensada como

el ciego empuje del cuerpo extraño, transplante más o menos vivo, hormigueante y mudo, que transmite la envidia insoportable, en suma, el goce que soy yo, yo y nada más, de arrancar el brote para arrojarlo lejos, hacer pasar, entre él y mi mano, la fina hoja de un cuchillo de escritorio, *«circumcision equipment», pág. 60 de* Family: *si muero mañana, se observará esta imagen que contemplo largamente esta mañana, habrá que descifrar todo, en particular la inscripción sobre la hoja, su lugar, suficientemente lejos del borde para que no pueda, por desgracia, imaginar, soñar que las letras tocan, en el momento de la incisión, la piel sangrante, permanecen por encima, vigilan, hablan, ¿qué dicen? [...] el "shield" [...] en el libro oficial de oraciones: "Blessed art thou O Lord our God, who hast not made me a woman" [...] Comienzo del XX: se tratan*

contrato social, dependía de una ficción radical para poder ocurrir o, más bien, puesto que tal acontecimiento no puede ocurrir, para producir *a posteriori* la ficción de que ha ocurrido. Esta estructura implica que la ley se hace en la ilegalidad, en un momento en el que está fuera de la ley, fuera de sí misma, y que está marcada por ello: la ley de la ley es que no puede basar en sí misma su propia legalidad ni enunciar su propio título sin salir de sí misma para narrar una historia del acontecimiento de su origen, ante el que, sin embargo, debe permanecer indiferente. El texto se da nombre en su superficie exterior para darse un marco y así comunicarse con un texto más amplio («el mundo» en general); apela a una ley más general o más poderosa para imponer su ley peculiar o idiomática. La ley en general, que es también esencialmente un texto (cfr. D, 128; MEM, 138-139), debe darse un título ante una instancia exterior que ya no pertenece al orden de la ley. Podemos intentar evitar la regresión al infinito llamando a dicha exterioridad absoluta «naturaleza» o «Dios», por ejemplo, pero tales nombres se deterioran enseguida: no designan más que la regresión que pretendían conjurar. Y, al dar nombre a esa exterioridad «desde el interior», abren, de acuerdo con la estructura de la invaginación, una bolsa de «exterioridad»

mediante la circuncisión los "trastornos" (pérdidas de semen, masturbación) [...] el Judío no circunciso está condenado a la gehenna» (18-10-77), el día del Gran Perdón, presencia del blanco, mi *taleth* inmaculado, el único *taleth* virgen de la familia, como las plumas de gallo y gallina que Haim Aimé desea blancas para el sacrificio antes de Kippur, el rabino los degüella en el jardín tras haber palpado bajo sus alas, con el cuchillo entre los dientes, y haberlos pasado por encima de nuestras cabezas mientras pronuncia nuestros nombres, inolvidables animales blancos sangrantes que yo deseaba salvar cuando, a veces, arrojados bajo el barreño, se debaten largo tiempo, aún con vida, hasta levantar la tapa de hierro para seguir corriendo, sin cabeza y como borrachos, en los PaRDeS.

que hace que el límite indicado por un título, o por un marco en general, no separe ya un interior de un exterior sino que inscriba el exterior en el interior, sin poderlo contener (cfr. «Parergon», VEP, 21-168). Esta ley de la ley no puede formularse de forma aceptable ante la ley, no puede presentarse ante un tribunal: la llamaremos necesidad (o Necesidad [CP, 209; 214; OA, 153-154; PRE, 130]), pero, como no es nada fuera de los acontecimientos singulares o idiomáticos, fundamentalmente imprevisibles, indecidibles (MEM, 152; PAR, 15), en los que, o fracasa, o se destaca, la denominaremos también azar (MC). Necesidad: de que haya este Azar.

Vemos así por qué Derrida da, en sus lecturas, preferencia a textos que incluyen esta situación, especialmente textos «literarios» que obligan a subrayar tales estructuras. Y vemos, al mismo tiempo, por qué sería erróneo no ver, en los textos que «reflexionan» sobre su propio carácter, más que un juego narcisista o formalista. Los textos aparentemente más «serios» y «realistas» son, de hecho, los que aceptan los límites impuestos por una ley sobre la que no son capaces de dudar, y que no puede funcionar para ellos más que como naturaleza: al perturbar la tranquila referencia hacia el exterior, textos

* «Tu Escritura se extiende sobre los pueblos hasta el final de los siglos [...] *tus palabras no pasarán*, porque esta piel se replegará y la hierba sobre la que se extendía pasará con todo su resplandor, *pero tu verbo permanecerá eternamente*. [...] Observó a través del velo de la carne, nos acarició e inflamó, y corremos *tras la estela de su perfume*.» (XIII, XV, 18).

47 13, rue d'Aurelle-de-Paladines, El-Biar, sigue siendo el huerto, el PaRDeS intacto, el presente sin fallos que te continúa, el imperturbable fenómeno que nunca verás envejecer, tú no envejeces, aunque todo se decide



Fotografía en el automóvil (II)
A la derecha, en brazos de su madre. A la derecha, Jean-Pierre Derrida, su primo (cfr. *Circonfesión 47*), en brazos de su propia madre.

como los de Jabès, Kafka, Mallarmé, Blanchot o Ponge (o Derrida) se exponen a una exterioridad radical, única capaz de provocar el acontecimiento (ED, 430; cfr. PAR, 9-17). Es el caso, también, de ciertos textos no literarios (CP, 417, sobre *Au-delà du principe de plaisir*). Lo que hemos intentado demostrar anteriormente, en forma de tesis —afirmando, por ejemplo, que el enunciado según el cual no existe el fuera de texto no nos encierra, en absoluto, en una prisión lingüística, sino que abre la lengua al otro en general— regresa aquí como la necesidad del azar de las singularidades que, al subrayar su singularidad, destruyen los límites recibidos, diciendo «sí, sí» a una ley que no se presenta nunca. Es lo que Derrida denomina también la *retirada*. La ley está siempre en retirada respecto al terreno que regula, pero, sin embargo, debe destacarse para garantizar su posibilidad de jurisdicción. La ley no puede figurar entre sus propios sujetos pasivos, no puede convertirse en su propio caso, pero no está presente en otro lugar y, por tanto, no puede sino destacarse en los casos particulares en los que se ve recogida. En este sentido, los títulos no se establecen nunca y la ley no se hace jamás. Sin embargo, no basta decir que los textos que hemos citado «transgreden» (cfr. POS, 21) las formas recibidas con arreglo

en este jardín, y la ley, hasta donde alcanza la memoria, la muerte de dos niños, Jean-Pierre Derrida, el primo, un año más que tú, aplastado por un automóvil ante su casa de Saint-Raphaël, en la escuela te dicen, tu hermano ha muerto, tú lo crees, una época de anonadamiento de la que jamás has resucitado, y cinco años más tarde, en 1940, la muerte de Norbert Pinhas, esta vez tu hermano pequeño, de dos años, después la expulsión del liceo y de la condición de francés, los juegos endemoniados con Claude, Claude y Claudie, primos y primas, todos los higos robados, en el origen fue el robo y el perjurio, en vísperas de los 59 secretos de Alí Babá, un secreto indescifrable por cada jarra, una gota de sangre en cada fecha, una fe-

a una dialéctica de la novedad como la propuesta por los formalistas rusos, porque los acontecimientos de tales textos no quedan mitigados por una familiaridad adquirida que, a su vez, necesitaría verse transgredida por nuevas invenciones. El acontecimiento de un texto no está a merced de una fecha histórica (cfr. SCH, 29 *sq.*): la ley impuesta por la descripción histórica presupone la relación con la ley en general, tal como se destaca en esos textos que, por tanto, la ley no puede dominar. Ésta es la razón de que la historia literaria tenga escasa relación con la literatura: se leen las obras del pasado como acontecimientos, no en una historia personal ni en una historia de la literatura, sino como una especie de acontecimientos «en sí».

Si se proyecta esta situación sobre los textos de Derrida, afirmaremos, en contra de cierta recepción de su trabajo, que el carácter de acontecimiento de los términos que aquí llamamos «cuasitrascendentales», el hecho de que la lista no sea cerrada, no se debe, en absoluto, a una supuesta *voluntad* de Derrida de «hacer algo nuevo», o de «sorprendernos» o impedirnos juzgar la deconstrucción como un simple método de lectura. El acontecimiento que constituye la lectura de Rousseau en la *Grammatologie*, por ejemplo, no se produjo en 1967 para

cha basta para dejar atrás el programa geológico, como la gota que has visto caer por la espalda de la niña que se deja encular distraídamente, casi nada, con gestos seguros pero tan torpes como los del mamífero recién nacido, te sabe en tensión sobre el lecho de tu padre, pese a estar vuelta hacia la radio, *numquid mentior aut mixtione misceo neque distinguo lucidas cognitiones harum rerum in firmamento caeli et opera corporalia**, esto significa, síguelo atentamente, que tú nunca escribes como SA, el padre de Adeodat cuya madre carece de nombre, ni como Spinoza, son demasiado marranos, demasiado «católicos», habrían dicho en la rue d'Aurelle-de-Paladines, demasiado alejados del huerto, expresan el discurso, como el signo de circuncisión, exterior

absorberse a continuación en la familiaridad, sino que implica una *Unheimlichkeit* esencial que persiste. Se reconocerá que no es otra cosa que lo que afirmábamos sobre lo inacabado de las firmas y la supervivencia a través de la traducción.

Más bien habría que decir, pues, que estos textos poseen una relación con el otro, tanto más notable y persistente en la medida en que, aparentemente, no dejan de reflexionar sobre sí mismos. Como lo que denominamos tradicionalmente literatura mantiene una relación esencial con tales posibilidades de invención del otro (PS, 11-61), sin que posea los derechos exclusivos, desde luego, vemos por qué tendría, en Derrida, una dignidad distinta a la de ser un simple objeto más, entre otros, de duda filosófica. Si la literatura puede comparecer «ante la ley» (de la historia, la filosofía, la sociedad), expresa asimismo la relación con una ley anterior a la ley. Excede, así, a las leyes que intentan domesticarla. Dicha relación con una ley anterior a la ley no es general sino singular para cada vez, y compromete al idioma separado de la firma y el título. Al recurrir a la literatura (pero se da tan poco, casi nada [D, 253]) para expresar esta situación, no se invoca una esencia supuestamente conocida o reconocible, no se presupone un «¿qué es

o interior, no, no, tú posees más de dos lenguas, la figurativa y la otra, y hay al menos 4 rabinos, «... *"respecto a su larga existencia como nación dispersa que ya no constituye un Estado, no tiene nada de sorprendente [...], y no sólo por la observación de los ritos externos, opuestos a los de otras naciones, sino por el signo de la circuncisión, al que permanecen religiosamente apegados [...]. Atribuyo, en este caso, tal valor al signo de la circuncisión, que lo juzgo único capaz de garantizar a esta nación judía una existencia eterna. [...] Un ejemplo notable de la importancia que puede tener un rasgo particular como la circuncisión lo encontramos entre los chinos.", S. dice "signo" y "rito externo", ¿por qué? Volver al original, más tarde, continuación del texto, revisar: "signo de circuncisión" y elección, ajeno*



«Llegó de Portugal, estoy segura de que te pareces a él» (*Circonfesión 47*). *Cérémonies et Coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, ilustraciones de B. Picard, Amsterdam, 1723.

la literatura?» (*ibíd.*): se trata de partir de la ley y la afirmación para poner en marcha todo lo que el concepto recibido de «literatura» contiene de recursos impensados.

Sólo tal relación con la ley, supuesta previamente por el texto en general como dispersión, más o menos reagrupada, de singularidades o acontecimientos, permite concebir algo como la libertad. La corriente de pensamiento que hemos asociado a la doctrina del contrato social concibe la libertad en términos de autonomía, de un darse la ley. Todo lo que decimos desde el principio de este libro debe hacer sospechar la ingenuidad de semejante concepto. Lo que hemos expuesto sobre la escritura y la huella demuestra que ningún *autos* es posible sin la inclusión de la alteridad, ningún dentro sin relación con un fuera que no puede estar simplemente en el exterior, sino que debe hacerse notar en el interior. El residuo impensable que la idea del contrato intenta recoger, en su actuación fabulosa, no es más que la relación con la ley que acabamos de asociar a la literatura, y posee la implicación fatal de que la autonomía es, en teoría, imposible (cfr. PS, 176). La ley que nos damos mantiene una relación irreductible con la ley que recibimos antes que la ley («Viens» [cfr. PAR, 21-116,

---

al entendimiento y la verdadera virtud» (18-10-77), pese a tu desacuerdo con él sobre este punto, y siempre vas más allá del desacuerdo, atrévete a comparar la *schechina* de tu cuerpo, la del huerto, con su sustancia, y ello te alegrará, porque entonces pensarás en ese joven, antepasado por el lado de tu madre, de quien tu prima te refiere que un día, en los albores del siglo pasado, llegó de Portugal, estoy seguro de que te pareces a él, te pareces cada vez más a tu madre.

* «¿Puede ser que yo mienta, o que cree la confusión, y que no distinga entre el claro conocimiento de lo que está en el firmamento del cielo y las obras corporales...? (XIII, XX, 27).

---

passim]). Sólo ella hace posible el deseo de autonomía, al hacer imposible esa misma autonomía. Pre-juicios. Es lo que demuestra, por ejemplo en Rousseau, el recurso indispensable a la figura del legislador. Aquí pueden darse las peores confusiones si se concibe esta situación como una sencilla oposición entre actividad y pasividad. Decir «sí, sí» a la ley en la definición que hemos dado de ella no es, en absoluto, una obediencia pasiva ante una ley cuya justicia no ponemos, ni siquiera, en duda. Por el contrario, sólo esa relación pre-original permite la discusión democrática de las leyes exigida, en principio, por la idea del contrato. Si dicho contrato diera realmente fundamento a las leyes de forma tan absoluta como pretendía (recordémoslo, de manera que fueran tan apremiantes como las leyes de la naturaleza), es difícil ver cómo podríamos tener ninguna idea de justicia frente a la cual medir las leyes actuales. Sin dicha idea, que designamos tradicionalmente con el nombre de derecho natural (pero que ya no podemos permitirnos concebir, en rigor, bajo la égida de la naturaleza, salvo con infinitas precauciones para liberar a la naturaleza de sus oposiciones metafísicas frente a la ley, precisamente, a la técnica, etc.), no habría ni siquiera la posibilidad de hablar de justicia, ni de fomentar la famosa

---

48 Sólo soy, pienso, recupero mis espíritus —porque poseo varios que comparten mi cuerpo—, multiplicando en mí los contraejemplos y las contraverdades que soy o, mejor dicho, dejándoles multiplicarse sin mí, sin contrapartida narcisista, y estoy en contra de SA cuando cree e incluso afirma *multipliciter significari per corpus, quod uno modo mente intellegitur, et multipliciter mente intellegi, quod uno modo per corpus significatur, ecce simplex dilectio dei et proximi, quam multiplicibus sacramentis et innumerabilibus linguis et in unaquaque lingua innumerabilibus locutionum modis corporaliter enuntiatur! ita crescunt et multiplicantur fetus aquarum, adtende iterum quisquis haec legis**... aquí no soy, periférico y de paso, más que la serie de

---

discusión racional, en busca de un consenso, que extrañamente se intenta *oponer* a Derrida.

Sin embargo, no basta afirmar simplemente que la idea de un contrato social presupone las relaciones más «arcaicas», evidentemente en sentido no temporal, exploradas por Derrida. La deconstrucción de la oposición entre habla y escritura conservaba el viejo nombre de «escritura», con el riesgo de confusiones seguras, como única posibilidad de designar un campo filosófico constituido. Las deconstrucciones emprendidas aquí de los pares activo/pasivo, naturaleza/*polis*, etc., no se conforman tampoco con buscar, sin llegar al pensamiento político, antigüedades metafísicas para una colección especializada. A diferencia de Wittgenstein, por ejemplo, la deconstrucción no piensa que la filosofía deja todo como antes, sino que tiene la pretensión de intervenir en la práctica. Es también lo que la distingue de una crítica en el sentido kantiano del término (VEP, 23-24). Pero, así como, al retener el nombre «escritura», se indicaba también el claro endeudamiento con el viejo concepto de escritura y con los nombres propios de los textos que lo habían elaborado, aunque fuese bajo el signo del mal, en esta idea de la ley afirmativa no se trata de rechazar o derribar lo que la doctrina del contrato social ha querido

las 50 viudas o contraejemplos de mí, el primero en haber recibido de muy arriba la orden de terminar con la endogamia secular para partir en busca del Santo Prepucio, el gramo de la *«parte de sí perdida, que además tiene forma de anillo, vuelta a sí mismo en la alianza, de forma que si a mi madre, poseedora simbólica e inaccesible de ese anillo, la hubiera sustituido mi mujer, otra virgen y poseedora a la cual confío el secreto desconocido por mí y de quien estoy aún más celoso, en el mismo instante en el que esta última, es siempre la última, confía simbólicamente el símbolo, la alianza está perdida, se introduce un tercero, se abre la puerta, y debo volver a partir en busca del Graal, errando de nuevo, errando en carne viva, sean cuales sean los simulacros de parada, de reconciliación, la alianza para una nueva partida está*

hacer posible como libertad, democracia o discusión racional (cfr. PS, 340-341). Una confusión sobre este punto —y la deconstrucción permite pensar también que tal confusión es siempre posible, que no caemos en ella por accidente, desde fuera, sino que llega de forma programada, sin que sea una sorpresa para nosotros (cfr. MEM, 134)—, podría conducir a definiciones como «crítica de la modernidad» u «odio a la democracia», basadas en un profundo desconocimiento, que debemos calificar de injusto, tanto de las relaciones de endeudamiento con las ideas recibidas (en este caso, el pensamiento de Heidegger), como de la estrategia deconstructora en general.

Ya hemos mencionado, a propósito de Levinas, la idea de una violencia menor en una economía de la violencia. Que la ley se sitúe siempre en la ilegalidad muestra, una vez más, esa violencia primordial que llamamos también Necesidad. Los pensamientos políticos tradicionales reconocen el hecho de tal violencia, pero planean su fin, en teoría, dentro de sus proyectos. Sabemos que el intento de alcanzar el estado de no violencia absoluta, que sería el fin de la política, en ambos sentidos de la palabra fin, puede provocar las peores violencias. Una política concebida como economía de la violencia no se

señalada, con fecha concreta, por la pérdida real, esta vez, de ese símbolo que fue, en mi cartera inflada, el anillo de mi padre que mi madre me confió a su muerte, y el día de esa pérdida se tomó en mí una de-cisión *sin mí [...] Celos y virginidad, mis dos senos»* (3-9-81), y siempre es hacia un Occidente, al final el mío, hacia donde me empuja a volar la decisión, hasta el punto de que, «exportado» actualmente de Moscú a Los Ángeles, con breve aterrizaje en Roissy, el tiempo de refrescar mi recuerdo en la memoria de los míos, suspiro por saber hasta cuándo voy a dar vueltas de esta forma, como fantasma o profeta encargado de una misión, pesadamente cargado con un secreto que desconoce, cuyo texto tendría sellado en el bolsillo, hablando de él, hasta quedarse sin

permite el sueño de alcanzar la paz (ello no excluye el hecho de soñar con la paz, como sueño posible gracias a aquello que impide su obtención). Ello implica que la política existe *ahora*, no proyectada en un futuro utópico, sino en el hecho de la tensión que no se puede *resolver*. La deconstrucción no es un pensamiento de lo absoluto, además, porque uno no puede absolverse de esta tensión ni, por tanto, declararse inocente del endeudamiento que ella implica.

La institución

Si la deconstrucción tiene efectos sobre el discurso filosófico, deberíamos esperarnos que también lo haga sobre la institución filosófica en sentido más amplio, si es cierto que no hay que confundir «texto» con «discurso». Por otro lado, el hecho de afectar a las instituciones es uno de los rasgos que distinguirían a la deconstrucción de una simple crítica (VEP, 23-24). Derrida ha participado en varios movimientos encaminados a cambiar la institución filosófica existente o a crear nuevas instituciones: cofundador del Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique (GREPH) [Grupo de estudios

aliento, ante las 59 naciones enamoradas que desean compulsivamente rechazarlo y deportarlo, *Vos autem*, genus electum**, esperas una orden de Dios que, al llamar a tu madre junto a él para darte la señal de salida, y con la carrera y la historia empezando en ese momento, te deje hablar, por fin, una tarde abrirás el pliego, harás saltar los sellos como pellejos, las grapas de la cicatriz ilegible, para ti y para los demás, y que sangra todavía, para que dejen de mirar en tu bolsillo y penetren, al alba, en la verdad dulce y terrible que tú soportas.

* «... que el cuerpo exprese de muchas maneras lo que el espíritu concibe de una sola, y que el espíritu conciba de mu-

sobre la enseñanza de la filosofía] y, más recientemente, del Colegio Internacional de Filosofía. No hay que ver en ello simplemente una actividad secundaria o marginal, relacionada con el estatuto socioprofesional de los profesores de filosofía, por ejemplo, sino un esfuerzo por reexaminar la filosofía en sus relaciones con sus propias instituciones. Es parte integrante del significado de «deconstrucción».

Dichas relaciones no son sencillas. La filosofía moderna posee un nexo institucional evidente con la universidad, no sólo porque encuentra lugar en ella (cada vez más exiguo), sino porque es responsable del concepto moderno de universidad. No se trata solamente de que la filosofía se haga, en general, dentro de la universidad: la universidad es una institución filosófica, debe su concepto a la reflexión filosófica. Esta situación da a la filosofía un lugar doble, que curiosamente corresponde a lo que hemos dicho y vamos a decir sobre la cuasitrascendentalidad. A la filosofía se debe la división del trabajo intelectual que decide la organización de la universidad en facultades y departamentos, incluido aquel en el que se encuentra ella. La filosofía es una disciplina entre otras muchas, un elemento de una serie, pero, al mismo tiempo, sale de esa inmanencia para definir e incluso

chas formas lo que el cuerpo expresa de una sola. Ésta es la sencilla idea del amor de Dios y del prójimo: ¡qué de múltiples alegorías e innumerables lenguas y, en cada lengua, incontables modos de expresión, para enunciarla a través del cuerpo! Así crecen y se multiplican los brotes de las aguas. Presta atención de nuevo, seas quién seas, tú que estás leyendo esto» (XIII, XXIV, 36).

** «Y vosotros, *raza escogida [seres débiles de este mundo]*...» (XIII, XIX, 25).

construir la serie de la que forma parte (DP, 428 *sq.*). Más grande que la universidad de la que no es más que una pieza; parte más grande que el todo.

Pese a sus raíces medievales, incluso antiguas, esta organización de la universidad es, sobre todo, moderna. Se inspira en los proyectos filosóficos anteriores a la fundación de la Universidad de Berlín, en 1810. La universidad estaría regida por una Idea en el sentido kantiano, idea de la totalidad de lo enseñable (DP, 469). Además, concede a la filosofía el privilegio de decir la verdad sobre toda la universidad, con arreglo a un esquema tradicional: el conocimiento positivo carece de bases seguras mientras no se las proporcione la filosofía. Al mismo tiempo, este privilegio de la filosofía puede y debe ir unido a una falta de poder real dentro y fuera de la institución sobre la que dice la verdad. En el *Conflit des facultés*, objeto de un comentario de Derrida, Kant da a la filosofía todos los poderes para decir la verdad a las otras facultades (incluso a las «superiores», es decir, derecho, medicina, filosofía), así como a los poderes gubernamentales a los que está sometida, pero ningún poder real para tomar decisiones eficaces (DP, 425). La filosofía diría la verdad pero no haría la ley. Habría que suponer, por tanto, la posibilidad de hacer una distinción rigurosa, en principio, entre un lenguaje de comprobación y teórico, que sería el de la filosofía, y un lenguaje funcional y prescriptivo, que sería el del poder. Ya hemos experimentado la vulnerabilidad de tales distinciones.

La filosofía no ha conservado estos privilegios en la universidad: la Idea, que debería abrirse, en principio, a la posibilidad de un progreso infinito, parece precisamente acabada. Y la deconstrucción, en la medida en que pone en tela de juicio el reparto de lo finito y lo infinito, del hecho y del derecho, debería fomentar ese declive. Estaríamos tentados de afirmar, pues, que toda reforma que pretenda fortalecer la posición de la filosofía en sus instituciones no puede ser sino un intento reactivo de reclamar unos derechos justamente perdidos, y que la deconstrucción no debería participar en semejantes reformas. Sin embargo, Derrida no ha preconizado jamás una simple desaparición de la filosofía, y ésa es, *mutatis mutandis*, la razón de uno de los reproches dirigidos contra la deconstrucción en Estados Unidos (país en el que su influencia se ha sentido hasta ahora, sobre todo, en los departamentos de literatura), donde se considera que ha devuelto una falsa dignidad a un viejo canon de textos literarios cuyos fundamentos ideológicos,

---

49 El 10 de abril de 1990, de nuevo en Laguna, no lejos de Santa Mónica, un año después de la primera perífrasis, cuando, desde hace varios días, me persiguen la palabra y la imagen de la momificación, como si procediera al embalsamamiento interminable de Mamá aún viva, superviviente o moribunda, rodeándola firmemente con mis 59 vendas de oraciones, un sueño me arroja de nuevo hacia ella esta noche, hacia sus palabras, estas palabras para ella, que no las leerá nunca, hasta esa última palabra para «palabra», acababa de morir, todo estaba dispuesto en su habitación a su alrededor, más bien en El-Biar que en Niza, la mortaja preparada, ello no me impide pasearme, en ese momento, del brazo de una joven por la calle, bajo un paraguas, ni de advertir y evitar, con un vago sentimiento de culpabilidad, a mi tío Georges, el hermano pequeño de mi madre, que lleva el mismo nombre que su hermana, a la que muchas veces llamaba Geo, y que se dirige cojeando, porque cojea, y su paso forma parte de mi vida, da la medida de la moral familiar, golpea a la familia como el sello en una moneda o un banderín, le oigo cojear hacia la casa de la difunta, hacia donde voy yo también tras un rodeo para descubrir que mi madre no está inerte sino, después de varias hipótesis por mi parte sobre los movimientos de fermentación que se prolongan más allá de la muerte, suficientemente despierta como para que una lágrima ruede por

por otro lado, se verían amenazados en críticas verdaderamente radicales. Pero la deconstrucción, por motivos de principio, no se hace sino a través de la adhesión, más o menos relajada, a lo que tradicionalmente se ha denominado filosofía, a la que nunca repudia por las buenas; y muestra la sospecha de que todo gesto que proclame una simple «salida» de la filosofía se queda, aún con más seguridad, en ella. Derrida reconoce cierto privilegio de «disciplinas» nuevas como la lingüística o el psicoanálisis en cuanto a sus posibilidades de acabar con el logocentrismo, pero hemos visto también la vigilancia que ejerce sobre el estudio de los elementos más tradicionalmente metafísicos en esas mismas disciplinas. Es cierto que, de hecho, gran parte de lo que fue dominio de la filosofía hasta no hace mucho tiempo ha sido recuperado por las «ciencias humanas»: no se trata de que la deconstrucción deplore la lenta destrucción de los privilegios perdidos por la filosofía como área universitaria, incluso como reina de todas las áreas universitarias, sino de demostrar en qué medida tal cambio sigue siendo prisionero de los esquemas clásicos. Vemos, pues, que las reservas formuladas respecto a las ciencias humanas (para hacerlo sencillo: creen sacarnos de la metafísica y dejar caduca la filosofía; de hecho, están más mezcladas

su mejilla y para que, a mi pregunta en forma de consuelo, «¿Por qué lloras, mamá?», responda con la mano tendida, «No estoy de acuerdo con eso, esas brujerías, necesitaría la inyección inmediatamente», «Pero no, mamá», y más tarde, en la noche, las palabras para moneda falsa en inglés vienen a asociarse con «deslizarse» *(slip)* en la misma frase, para denunciar, cuando me despierte, lo que estoy haciendo, prescindir de mi madre o fallarle, enterrarla ya bajo la palabra y llorarla por escrito *subito destitutus sum, et libuit flere in* conspectu tuo *de illa et pro illa, de me et pro me, et dimisi lacrimas, quas continebam, ut effluerunt quantum vellent, substernens eas cordi meo [...] et nunc, domine, confiteor tibi in litteris. legat qui volet et interpretetur, ut*

con la metafísica que la filosofía contra la que combaten) no pueden, en principio, limitarse a análisis discursivos, sino que deben pensar en nuevas posibilidades institucionales. No por ello se defiende sencillamente, como reacción, la filosofía contra un positivismo generalizado y amenazador, que sería el de las ciencias humanas, sino que, completamente de acuerdo con el movimiento de reinscripción que caracteriza a la deconstrucción del discurso, «filosofía» debe someterse a una torsión: la filosofía que se defiende no es ya exactamente la que se ataca (éste es un principio fundamental del GREPH, por ejemplo); y es casi una norma de la política deconstructora, que acepta la posibilidad de una negociación sin, por ello, aceptar lo que «negociación», en general, tiene de excesivamente franco, directo y opositor. Otro doble gesto: se reconoce el endeudamiento primordial con una tradición que, sin embargo, no se pretende de ningún modo conservar o celebrar como tal.

No obstante, si insistimos en la estrategia sin finalidad, en una astucia que no busca un objeto determinado y que no pertenece a la razón, es difícil ver cuál sería la política institucional de la deconstrucción. ¿De qué sirven las dudas generalizadas sobre la institución si no tenemos otra institución prevista para sustituir

*volet, et si peccatum invenerit, flevisse me matrem exigua parte horae, matrem oculis meis interim mortuam**, y desde hace 59 años no sé quién llora, mi madre o yo, es decir, tú *«cuando dice "tú" y todos se preguntan, a quién invoca, a quién habla, él responde, a ti, que no eres conocida con este o aquel nombre, eres tú este dios oculto en más de uno, capaz, cada vez, de acoger mi oración, tú eres el destino de mi oración, sabes todo antes que yo, tú eres el dios (de mi) inconsciente, nunca estamos ausentes el uno para el otro, por así decir, eres la medida que ellos no saben tomar y ésa es la razón de que se pregunten a quién me dirijo desde el fondo de mi soledad, eres un dios mortal, por eso escribo, te escribo, dios mío»* (4-9-81), para salvarte de tu propia inmortalidad.

a la anterior? Esta pregunta clásica (critica usted el orden de cosas existente; ¿qué propone establecer en su lugar?), que tiende a reforzar el orden político como orden de un orden, precisamente, y que guía, en los países anglosajones, numerosas reacciones «políticas» frente a la deconstrucción, está también superada por ella. Si ésta tuviera una meta o idea esencial, sería la siguiente: que suceda algo, que algo pase, que haya un acontecimiento (cfr. SS): una «institución» que se rigiera por esta Idea (que verdaderamente no es tal, porque no depende, en absoluto, de una proyección hacia el infinito) debería hacer el vacío, de algún modo, para acoger dicho acontecimiento. Tal institución debería ser, por un lado, lo bastante autónoma como para reconocer la alteridad fundamental que hace posible e imposible, ya lo hemos visto, el establecimiento de una institución en general (es decir, lo bastante autónoma como para reconocer la imposibilidad de la autonomía) pero, por otro, lo bastante sensible a la existencia de dicha alteridad como para deshacerse y reconstituirse a un ritmo muy rápido. Sin embargo, no basta concebir aquí un espacio cerrado sobre sí mismo, «en» el que se produzcan cosas —acontecimientos, en el sentido cultural o espectacular— (en este punto, la deconstrucción se comunica también con

* «... de repente me vi desposeído. Me agradaba llorar delante de ti, sobre ella y por ella, sobre mí y por mí. Daba rienda suelta a las lágrimas que retenía, para dejarlas caer como quisieran y hacer un lecho bajo mi corazón. [...] Y ahora, Señor, escribo esta confesión para ti. ¡Léala quien quiera!, ¡que se interprete como se quiera! Y si alguien halla que he pecado llorando a mi madre durante unos minutos, esta madre que estaba muerta desde hacía tiempo para mí, [pero que había llorado durante muchos años para hacerme vivir ante ti, que no se burle de ello...] (IX, XII, 33).

problemas de arquitectura [cfr. PS, 477-518]). Hemos insistido suficientemente en la imposibilidad de principio de constituir tales «interiores» para que quede claro. Es precisamente el viejo modelo de Universidad, que planteaba la separación entre el interior y el exterior, el que la ha dejado expuesta a toda clase de críticas e impotente ante una fragmentación del saber que ya no puede contener, ni siquiera como Idea. Una nueva institución filosófica debería acoger todo tipo de parasitismos «exteriores»: ya no podría concebirse, pues, únicamente bajo el signo de la verdad, cuando, de entrada, se ve enredada en el poder. La distinción entre elemento funcional y elemento de comprobación, que rige el modelo kantiano de universidad, no es rigurosa, porque la filosofía es *igualmente* funcional en sus esfuerzos por decir la verdad, no existe una teoría pura antes o fuera de los problemas de derecho y deber (LI, 249), y por esa razón insistimos tanto en el acontecimiento.

En esta perspectiva, la responsabilidad no está ni del lado de la verdad pura ni sometida a poderes gubernamentales o tecnocráticos que exigen que el pensamiento se subordine a la eficacia y la utilidad, sino dirigida por y hacia la llegada del acontecimiento. En este sentido, la institución no sería una torre de marfil ni de Babel, sino

50 *«Lo que ha entrado en mi vida durante este año, de junio del 80 a agosto del 81, temo que de forma irreversible, es el siniestro, no el desastre, que tenía algo de sublime y, hasta en la blancura de su nombre, cierto candor, no el desastre que hechizaba mi vida, sino el* sinistre, *el desastre mal hablado, ocho letras que terminan de mala manera, en* ISTRE, *el desastre que pierde incluso su altura, el desastre que gesticula y obliga a arrastrarse, que no deja caminar, la palabra "siniestro" se ha impuesto junto a la palabra desastre, próxima en su semejanza y su diferencia, como su hermano negro de malos augurios, mientras yo paseaba al sol reflexionando sobre todos los males sucedidos este año, y que nadie pueda recitar toda la serie, porque los destinatarios de dicho recitado forman parte en grado*

que cumpliría su papel en la divulgación, incluida la «confusión» de lenguas: ése es el esfuerzo del Colegio Internacional de Filosofía.

Que no es, es importante recordarlo, una institución «deconstructora», porque no podría serlo. No es que la deconstrucción sea anarquía pura y, por tanto, no pueda producir una institución sin traicionarse: la posibilidad de la institución viene dada con la huella en su iterabilidad, que ofrece, al mismo tiempo, su imposibilidad. Las instituciones, en general, están en la deconstrucción «antes» de que la deconstrucción esté en las instituciones. De modo que no hay que lamentar una cierta institucionalización de la deconstrucción (sobre todo en Estados Unidos pero, incluso allí, de forma desigual, *diferenzia* [cfr. MEM, 36 *sq.*]), ni desear que produzca fundaciones que sustituirían a las universidades. Si se hace notar en la institución sobre la que permite reflexionar, ello es ya un acontecimiento, algo destacable.

LA SERIE: CUESTIONES (CUASI)TRASCENDENTALES

Hemos tomado una serie de términos de Derrida, que los había extraído de textos leídos, no con arreglo a un

---

suficiente como para que el panorama les esté prohibido, a ellos como a mí, de forma que, después de todo, estoy solo y, después de todo, ¿no lo he querido así?» (4-9-81), pero esta mañana tengo la impresión de ver esta palabra, «cascada», por primera vez, como me ocurre a menudo, y cada vez es el nacimiento de un amor, el origen de la tierra, sin contar con que, en las 52 + 7 y pico ocasiones en las que he creído caer enamorado, como una cascada, he empezado de nuevo a amar cada palabra, tanto palabras como nombres completamente propios, pero la palabra cascada, sabéis, no la veo, cae bajo mis ojos, habéis visto alguna vez una palabra, lo que se llama ver, durante tanto tiempo que dáis vueltas en torno a ella, y cómo obtener una confesión, cómo miraros di-

programa o método (cfr. PS, 390-391) sino, al menos en una parte irreductible, según su instinto y el azar de los encuentros con aquello que la tradición ha legado o reprimido. Hemos afirmado, en varias ocasiones, que tales términos son singulares en el sentido de que permanecen más o menos ligados al texto del que se han extraído y no alcanzan nunca por completo el carácter de operadores metalingüísticos o metaconceptuales. No obstante, tal como hemos reconocido mediante el argumento en relación con el contexto y la cita, dichos términos no pueden nunca permanecer encerrados en una supuesta inmanencia del texto del que han salido, al menos, lo suficiente para que Jacques Derrida los advirtiese. Es decir, poseen lo que se podría llamar una ambición trascendental frustrada, salen de su elemento (como el pez en el dibujo de Adami comentado en «+R» [VEP, 178 *sq.*]) para volver a sumergirse en él, alzan la cabeza el tiempo suficiente para respirar (GL, 132b), antes de recuperar su lugar en el texto. La erección cae. Al designar esta situación con el nombre de «cuasitrascendental» (término que tomamos prestado de Rodolphe Gasché, pero que el propio Derrida utiliza habitualmente a partir de *Glas*, por lo menos [CP, 430; GL, 183a; PS,

---

rectamente a los ojos, mostrar vuestro rostro, si una palabra no se ve nunca de frente, ni siquiera la palabra para «palabra», *milah*, y si he dicho todos mis perjurios hechos de palabras, sólo dicho, cuando lo que habría deseado anunciar a G., mi madre que desde siempre ha sido ya incapaz de oírme, y hacer oír a G., que tan bien habla bien de mí, lo que es necesario saber antes de morir, es decir, que no sólo no conozco a nadie, no he conocido a nadie, no he tenido idea de nadie en la historia de la humanidad, esperad, esperad, nadie que haya sido más feliz que yo, ni más afortunado, eufórico, es verdad *a priori*, ¿no?, ebrio de goce ininterrumpido, *haec omnia videmus et* bona sunt valde, *quoniam tu ea vides in nobis**, pero que si, por encima

220; 641-642; UG, 116; 141]), nos hemos comprometido a volver sobre ello de forma más directa.

Habría que situar el cuasitrascendental en relación con otros usos del prefijo «cuasi-» o del adverbio «casi» asociados a la metáfora o la catacresis (PS, 80-81), la ontología (PS, 354), la «contemporaneidad» (PS, 382), la tautología (PS, 537), la propiedad (PS, 592), la negatividad (PS, 607), el contrato (F, 57), el concepto (LI, 221) y la fecha (SCH, 84). Pero como aquí no pretendemos nunca elaborar simplemente una lista de significantes, habría que asociarla, desde luego, al «falso trascendental» de *Glas* (GL, 272a), todo lo relacionado con el simulacro, es decir, con la ficción, la literatura y, progresivamente, todos los términos y giros que nos han retenido hasta ahora. En este sentido, quizá estaría justificado privilegiar la referencia local a una «producción *cuasinatural*» (F, 37): el «cuasi-» habla siempre sobre la salida disimulada de una naturaleza fuera de sí misma. (Cfr. EC, 67.)

El término «trascendental» evoca, en primer lugar, una concepción kantiana de la filosofía: se trataría de elucidar las condiciones de posibilidad de la experiencia. Después de Kant se ha podido refutar la universalidad de las estructuras descubiertas de ese modo, sobre todo para oponerle la historicidad del dominio trascendental.

de toda comparación, he permanecido también, contrajemplo de mí mismo, constantemente triste, desposeído, destituido, decepcionado, impaciente, celoso, desesperado, negativo y neurótico, y si, al final, estas dos certezas no se excluyen porque estoy seguro de que ambas son igualmente verdaderas, simultáneamente y desde todos los puntos de vista, entonces ignoro cómo arriesgar la menor frase sin dejarla caer en silencio, dejar caer su léxico, su gramática y su geología, cómo expresar algo que no sea un interés tan apasionado como desengañado por estas cosas, la lengua, la literatura, la filosofía, algo que no sea la imposibilidad de volver a decir, como hago aquí, firmado.



1984: regreso al jardín de infancia de El-Biar (con su sobrina Martine).

Así, Foucault puede elaborar la noción de un *a priori* histórico, y Habermas, su propia idea de lo cuasitrascendental. También se puede cambiar de soporte para tales estructuras, por ejemplo, pasar del sujeto racional al lenguaje: es lo que justifica Ricoeur en su descripción del estructuralismo como un kantismo sin sujeto. Ello provoca un intercambio entre la filosofía y las «ciencias humanas», incluso la pretensión, por parte de éstas, de absorber la filosofía. No es así como procede Derrida: hemos visto que somete a las ciencias humanas, ya sea la lingüística, la retórica, la antropología o el psicoanálisis, a severos exámenes que sería difícil no calificar de filosóficos, al menos en parte. Si Derrida se opone innegablemente al privilegio trascendental, y ése es el verdadero objeto de la deconstrucción (cfr. GL, 21-22b), no es en nombre de los elementos «positivos» reconocidos por las ciencias humanas, que, por su constitución, no llegan a impregnarse de dudas trascendentales, en seguida veremos con arreglo a qué ley, sino que lo hace en nombre (sin nombre: no hemos dejado de comprobarlo), si no de algo ultratrascendental, al menos de un paso a través de lo trascendental (cfr. GR, 89-91).

No hay duda de que, si intentáramos encontrar predecesores de Derrida en su relación con la filosofía trascen-

* «Todas estas cosas, las vemos, *y son muy buenas*, porque tú las ves en nosotros» (XIII, XXXIV, 49).

51 Ya no estoy lejos de tocar tierra, por fin, ella me observa, espera que termine, espera que salga, nos iremos juntos, ella me daba la mano, subíamos por el camino llamado del bosquecillo y yo empezaba a inventar el simulacro de una enfermedad, como he hecho toda mi vida, para no tener que volver al jardín de infancia, una mentira que, un día, me olvidé de recordar, y que provocó las lágrimas cuando después, por la tarde, desde el patio de recreo, la vi a través de

dental, el nombre de Heidegger se impondría inmediatamente. Derrida asegura, desde muy pronto, que nada de lo que ha hecho habría sido posible sin Heidegger (M, 22 *sq.*; POS, 18). Sabemos que el término «deconstrucción», rápidamente implantado tanto en Estados Unidos como en Francia —pero sin que Derrida lo asuma jamás como nombre de un método, mucho menos de una teoría (cfr. OA, 116-118)— para designar «lo que hace Derrida», es parcialmente una traducción de la *Destruktion* heideggeriana. Respecto a la idea del tiempo, por ejemplo, todo lector de *Kant et le problème de la métaphysique* ve enseguida las relaciones entre la «repetición», por parte de Heidegger, de las síntesis temporales en Kant, en función de la imaginación trascendental, y lo que Derrida propone sobre la *diferenzia*.

Véase especialmente M, 54 *sq.* Derrida menciona la imaginación trascendental o productora más a menudo de lo que parece en una primera lectura: desde «Force et signification» (ED, 15 *sq.*) hasta *Psyché* (PS, 54; 126) y *Mémoires* (MEM, 76), aparece como núcleo importante de su pensamiento. Como la imaginación trascendental es también, en Kant, el lugar de producción de los esquemas, únicos que aseguran la comunicación entre la intuición y el concepto y, por tanto, entre lo empírico y lo trascendental, podemos medir su im-

las rejas, debía de ser hermosa como una fotografía, y yo le reproché que me hubiera dejado en el mundo, en manos de los demás, que hubiera olvidado que yo tenía que estar enfermo para quedarme con ella, precisamente, con arreglo a nuestra alianza, uno de nuestros 59 conjuros sin los que ya no soy nada, y así la acusaba de haber dejado que me atrapase la escuela, todas aquellas maestras crueles, y, desde entonces, siempre me ha vuelto a atrapar la escuela, a pesar de que ella me sonreía en silencio porque su capacidad de silencio y de amnesia son lo que mejor comparto, no hay nada que decir, eso es lo que no soportan, que yo no diga nada, nunca nada que se sostenga o valga la pena, ninguna tesis que se pueda refutar, ni verdade-

portancia inmediata para lo que aquí nos ocupa. Se advertirá asimismo la observación, en *Marges*, que identifica la imaginación trascendental como un lugar en el que la crítica de Kant por parte de Hegel se parece más a una confirmación de Kant (M, 89-92) y, sobre todo, la de «La Pharmacie de Platon», que convierte el *pharmakon* en el medio de la diferenciación en general (lo que aquí hemos tendido a llamar el mismo) y afirma que, en este sentido, sería análogo a lo que la filosofía denominará, más tarde, la imaginación trascendental (D, 144). No deja de estar relacionado con la *chora*, y vuelve a implicar que, desde cierto punto de vista, todo Derrida está ya «en» Platón (para quien lee... como Derrida y, por tanto, no cree, en el fondo, que sepamos lo que quiere decir «en Platón»), como fantasma o como doble (MEM, 76, une la imaginación trascendental con el espectro; cfr. EC, 82): sería necesaria una historia de la filosofía completamente distinta para dar cuenta de tales relaciones.

Más en general, el cuasiconcepto de huella elaborado por Derrida ocupa una posición que se ha podido creer idéntica a la del Ser de Heidegger, lo cual equivaldría a hacer de la *diferenzia* una repetición inútil de la diferencia óntico-ontológica, al margen de lo que diga el propio Derrida (GR, 36- 37). Pese a las reservas o, al menos, las dudas sobre Heidegger expresadas a lo largo de todo su trabajo, después de lo que se afirma en la

ra ni falsa, ni siquiera, lo que no se ve no se coge, no es una estrategia sino la violencia del vacío por la que Dios se entierra en mí hasta la muerte, el programa geológico, nunca he podido contradecirme a mí mismo, es decir, por eso escribo, es la palabra, cómoda para el olvido, siempre se puede ir y venir, irse por delante, con paso ligero, todavía soy muy joven, no os digo más que eso, el jardín de infancia, el poder inolvidable de mis discursos depende del hecho de que trituran todo, incluso la muda ceniza de la que sólo se recuerda el nombre, apenas el mío, y todo ello gira en torno a nada, de una Nada en la que Dios me recuerda a él mismo, es mi única memoria, la condición de todas mis fidelidades, el nombre de Dios en la ceniza de

Grammatologie (GR, 34-38) y en las mismas páginas de *Positions* que recuerdan la deuda con Heidegger (POS, 18-19; cfr. 73-76), pasando por «Ousia et Grammè» y «Les fins de l'homme» (M, 33-78; 131-164), «*Geschlecht*» (PS, 395-451), para llegar (provisionalmente) a *De l'esprit* (ES, sobre todo 21-30), es cierto que, para toda lectura que pretenda establecer a cualquier precio la originalidad de Derrida, cosa que no es nuestra primera preocupación, puesto que no creemos en la pertinencia ni en la coherencia de tal proyecto, sería difícil, a veces, clasificarlos; habría que resignarse con presentar a Derrida como una especie de Heidegger perfeccionado; de ahí, por ejemplo, una lectura de *De l'esprit* que ve solamente la deconstrucción, aún completamente heideggeriana, de un término *(Geist)* insuficientemente deconstruido por el propio Heidegger. Que existe un Derrida defensor e ilustrador de Heidegger es innegable, pero sobre todo es cierto, a nuestro juicio, cuando se trata de hacer respetar la complejidad del pensamiento de Heidegger contra apropiaciones o críticas apresuradas e insuficientes, lo cual ha podido llevar a algunos lectores, igualmente apresurados, a convertir a Derrida en un «heideggeriano», aunque sea más «disidente» que ortodoxo (cfr. MEM, 221, en la nota) y, por

Elie, una tarde de reposo que no llega nunca, siete días después del año de cincuenta y dos semanas, Domine deus, pacem da nobis —omnia enim praestitisti nobis— *pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine vespera [...]. Dies autem septimus sine vespera est nec habet occasum**, y como no digo nada, programa conocido, escribo para enajenar, enloquecer a todos aquellos a quienes haya enajenado por no decir nada, estoy justo para confiarles mi memoria, yo que no soy partidario de nadie desde una fecha inmemorial, desde que tengo miedo, por la noche, del miedo que inspiro, miedo del silencio mortal que resuena en cada una de mis palabras, «*incluso si Elie tuviera que escribirse como una novela en 4 columnas, con 4 niveles de discurso (cfr. más arriba... aunque desde*

tanto, a sospechar en él una complicidad culpable o vergonzosa respecto a los compromisos políticos de Heidegger. Esta estructura, que podríamos estar tentados de considerar revivida por el reciente «caso Heidegger», ha impregnado, en realidad, cierta recepción de Derrida desde el principio (cfr. POS, 75-76).

No creemos que ésa sea la forma adecuada de abordar estos problemas. Todo lo que hemos dicho sobre la lectura, la tradición, la traducción y la firma debería impedir enfocar tales cuestiones de esta forma ingenuamente historicista. Aparte de que las lecturas que practica Derrida no son nunca simplemente confirmaciones ni simplemente críticas, para poder establecer la originalidad de Derrida respecto a Heidegger habría que estar *ya* o creer que se está en posesión de la verdad acerca de Heidegger y su pensamiento, cosa que difícilmente podría establecerse sin pasar por las lecturas hechas por el propio Derrida. De modo que la originalidad de Heidegger estaría, en parte, producida por Derrida, que, a su vez, sería una de las originalidades de Heidegger. Pero las paradojas del mismo y el otro harían sospechar que la propia proximidad a Heidegger implica una alteridad más importante que en el caso de cualquier otro pensador. Derrida está totalmente contra Heidegger.

hace 1 mes he abandonado los 4 cuadernos), sin duda no debería hacer aparente su distinción en forma tipográfica o topográfica, de una a otra frase del mismo tejido, aparentemente continuo pero que sigue criterios internos estrictos, con los 4 soplos dándose el relevo» (4-9-81).

* *«Señor Dios, danos la paz —tú que nos has dado todo—*, la paz del reposo, la paz del sábado, la paz que no tiene noche [...]. Pero el séptimo día no tiene noche ni crepúsculo» (XIII, XXXV, 50).

Poco a poco y, desde luego, con variados acentos, se debe poder extender la forma de este argumento a todos los autores de la tradición, lo que descalifica inmediatamente la forma de la cuestión y nos ayuda a comprender cómo Derrida ha podido escribir que quizá estemos en vísperas del platonismo, sin que ello implique ningún regreso a los presocráticos (D, 122-123).

Así, pues, pese a estas indicaciones posibles, no es a través de una investigación histórica como vamos a intentar aquí comprender lo «cuasitrascendental» que, por el contrario, con arreglo a un vuelco que ya hemos visto en práctica, puede hacernos comprender alguna cosa sobre la historicidad de toda investigación histórica. Hemos visto que, en Derrida, lo que hace posible hace, al mismo tiempo, imposible la pureza del fenómeno que ha hecho posible. Lo que permite que una carta sea expedida y recibida, la red postal, hace posible, al mismo tiempo, que esa carta no llegue. Lo que permite un elemento funcional cualquiera (la iterabilidad) hace que ese elemento funcional pueda ser siempre «desgraciado». Lo que permite que el lenguaje se transmita en una tradición expone el sentido a una dispersión que amenaza siempre toda transmisión de una idea. Lo que permite el enunciado del *cogito* hace igualmente posible su repeti-

52 *«Suponiendo que* Glas *o* La Carte postale *posean un "selector", un principio de elección o de discriminación (temática o formal), por ejemplo las dos columnas,* Gl., *o la cifra 7, etc., en* Le livre d'Elie, *por el contrario, no sería el principio de selección, sin el que no aparecería ningún libro ni forma, el propio principio de selección, la circuncisión como sustracción, marca, determinación, exclusión, y de ahí, la imposibilidad de escribir, de ahí la reflexión interminable, de ahí el retraso infinito, cuando ni siquiera, como he dicho en bastantes ocasiones, es el principio de selección en general lo que me interesa, sino este idioma que me hace o me deja escribir... si incluso»* (4-9-81), y no me interesa, no estoy interesado en la selección o elección de mí, digamos, Jacob, más que

ción tras mi muerte o en mi locura. Este último ejemplo nos va a ser útil. Sólo la idealidad del signo «yo» permite el movimiento de trascendencia respecto al «yo» concreto que lo enuncia: esta idealidad depende de la repetición que implica la posibilidad de mi muerte como figura de mi finitud necesaria. Después de «producir» lo trascendental, la filosofía sitúa a la muerte junto a lo empírico y lo accidental, pese a que ha sido necesaria para la producción de lo que ahora la vuelve secundaria. Es lo que denominábamos anteriormente la posibilidad necesaria o esencial. Este análisis no relega lo trascendental reduciéndolo a una dura realidad de muerte, pero lo contamina con el contacto de lo que intentaba mantener alejado, a pesar de que sólo vivía de ese alejamiento.

Nos encontramos, así, con un doble movimiento que, una vez aclarado, va a ayudarnos a comprender lo que nos ha extrañado desde un principio, la evidente tensión, en Derrida, entre afirmaciones aparentemente inmodestas, que abarcan toda la metafísica, y una atención minuciosa al más fino detalle de los textos leídos. Ahora podemos explicar la coherencia de ambos movimientos. Si afirmamos que la finitud es, en cierto modo, la condición de la trascendencia, la convertimos

por curiosidad, no sobre mí, para mí o por mí, sino, como es obvio, por eso mismo, el otro, el que me hubiera escogido, bendecido o maldecido, elegido desde el nacimiento, desde el momento en que el pequeño, que soy yo, no sucedió al mayor, René Abraham, sino al segundo, Paul Moïse, muerto no sé cómo ni de qué, meses antes de mi concepción, que fui, por tanto, como el gemelo de un muerto que debió de morir en la calle Saint-Augustin de Argel, el mismo sitio al que debieron de llevarme varias semanas después de mi nacimiento, el 15 de julio, en una villa de El-Biar, durante las vacaciones, en el curso de un verano ardiente, porque no creáis que San Agustín, al que, por otra parte, venero y envidio, me perseguiría de esta

en una condición de posibilidad de la trascendencia y la situamos en posición trascendental respecto a ella. Pero lo ultratrascendental obtenido de este modo pone en tela de juicio la propia estructura de la trascendencia, que proyecta sobre un rasgo que esta última querría considerar empírico. Si se formaliza esta situación hasta el extremo, se obtiene una proposición («lo empírico es lo trascendental de lo trascendental [de lo empírico]») que sólo es legible si se desplazan los términos de una circunstancia a otra, lo cual implica la deconstrucción de la oposición primitiva y la «traducción anasémica» de sus términos. Esta deconstrucción tiende a una comprensión que engloba todo discurso gobernado por la oposición entre empírico y trascendental y todo lo que es solidario con ello: pero este movimiento, que tradicionalmente representaríamos como un movimiento hacia arriba, incluso más allá de lo que hasta ahora hemos reconocido como trascendental, es en realidad, o simultáneamente, un movimiento «hacia abajo», porque lo empírico y lo contingente, a su vez necesariamente desplazados, en dicho movimiento, hacia el acontecimiento singular y el caso del azar, son lo que se encuentra más arriba de lo más alto, más altos que la altura, en la recaída de la altura. La erección cae. «Cuasitrascendental» designa el resultado

forma hasta el Pacífico, entre Laguna Beach y Santa Mónica, si yo no estuviera obsesionado, en la noche de mi docta ignorancia, por el hecho de no saber lo que pasó en la calle Saint Agustin entre 1929 y 1934, fecha en la que volvimos a El-Biar, esta vez para instalarnos permanentemente hasta 1962, en el límite entre un barrio árabe y un cementerio católico, al final del camino del Repos, en vísperas del nacimiento de mi hermana Janine Félicité, y donde empezaron a desencadenarse en mí los celos de gemelo superviviente para fijarse en el mayor, es decir, el doble del falso gemelo desconocido, que no estaba muerto, por tanto, *intendi considerationem in eos qui gemini nascuntur, quorum plerique ita post invicem funduntur ex utero, ut paruum ipsum tem-*

de ese desplazamiento, que mantiene legible la huella del paso a través de la oposición tradicional y atribuye a esta última una incertidumbre radical, que denominaremos «indecidibilidad», con la condición de adoptar algunas precauciones suplementarias.

No hay que caer en la trampa de creer que la indecidibilidad sería, por fin, la palabra correcta para lo que intentamos expresar y que, por añadidura, tendría la ventaja de comunicarse con una modernidad matemática y, así, legitimar la deconstrucción a los ojos de todos. Desde su primer libro, Derrida demuestra, con Husserl, que la indecidibilidad gödeliana mantiene una relación, que habría que llamar dialéctica, con la decidibilidad, que respeta y conserva como horizonte (OG, 40 n1, 43): en *Positions*, Derrida subraya el valor analógico de este nombre (POS, 58); más tarde, distingue entre dos formas de indecidibilidad que, a su vez, mantienen una relación indecidible entre ellas (MEM, 133; PAR, 15; cfr. PS, 53, 381 y, más en general, GL, 8b; 61a; 145b; 236a; 252b *sq.*).

El hecho de que haya que conservar esta legibilidad de la antigua conceptualidad, con el máximo riesgo para convencionalistas y revolucionarios, lo hemos justificado ya en relación con la historicidad conceptual. Otra versión de dicha justificación se puede extraer de los

*poris intervallum, quantam libet vim in rerum natura habere contendant, colligi tamen humana observatione non possit litterisque signari omnino non valeat, quas mathematicus inspecturus est, ut vera pronuntiet, et non erunt vera, quia easdem litteras inspiciens eadem debuit dicere de Esau et de Iacob; sed non eadem utrique acciderunt**, siempre he albergado el sentimiento de ser un preferido excluido, de mi padre y de mi madre, no excluido y distinguido como todos los preferidos, no dividido o ambiguo sino excluido y preferido, en dos ocasiones yuxtapuestas, justo como el mayor, invulnerable y herido de muerte incluso antes de haber superado el primer cabo, la misma noche, o sea, a los siete días, y esto continúa, leed los diarios.

análisis de *Glas*, que nos ayudarán a comprender por qué lo cuasitrascendental, a diferencia de lo que ocurre en Foucault o Habermas, no debe tomarse como relativización historicista o culturicista de lo trascendental. Imaginemos que intentamos criticar el discurso trascendental, como es a menudo el caso, en nombre de las realidades concretas de la vida, afirmando, por ejemplo, que dicho discurso es un intento de legitimación por parte de una clase (o de sus representantes) que pretenden mantener su dominio concreto sobre otra clase. Aseguraríamos, pues, que el discurso trascendental es, en realidad, el producto ideológico de una situación histórica cuya verdad se encontraría, digamos, en la economía. Al actuar así, nos hemos limitado simplemente a colocar lo económico en posición trascendental sin poder reflexionar sobre ello, dado que supuestamente esa posición no es, en esta explicación trascendental, más que un efecto ideológico que el analista debe denunciar. Ésa es la estructura que provoca todos los problemas —insolubles— del «intelectual de izquierdas» tradicional con su infinita mala conciencia que, una vez exhibida, se convierte enseguida en la buena conciencia de una legitimidad inmediata. Se puede enunciar en forma de ley que todo intento de explicar los efectos trascendentales invocando la

* «Entonces yo centraba mi reflexión en los que nacen gemelos. En la mayoría de los casos, salen del seno materno uno detrás del otro, tan de cerca que el poco tiempo que los separa, por poca importancia que se le intente dar en el orden de la naturaleza, se escapa inevitablemente a la observación humana: Es absolutamente imposible señalarlo en el cuadro que el astrólogo deberá examinar para extraer un horóscopo auténtico. Y el horóscopo no será verdadero porque, con el cuadro bajo los ojos, el astrólogo debería haber hecho las mismas predicciones sobre Esaú y Jacob; no corrieron la misma suerte, uno y otro» (VII, VI, 10).

historia debe presuponer la historicidad de dicha historia como verdadero elemento trascendental que tal sistema de explicación no podrá comprender jamás. Es lo que antes denominábamos contrabanda trascendental, que no puede resolver la paradoja («no más...») por la cual el propio concepto al que se acude para explicar todo es lo que nunca se entiende en la explicación. En el fondo, es el escollo con el que se encuentra cualquier empirismo. A este respecto, sin duda, las peores ingenuidades son las que acechan a las «explicaciones» sociológicas de la filosofía. Discursos como los de Foucault y Habermas, que reconocen que no se puede renunciar a los análisis trascendentales, pero que quieren limitar de nuevo dichos análisis acudiendo a cierta periodización histórica de lo trascendental, evitan indudablemente las peores contradicciones pero, al mismo tiempo, se privan de los medios para comprender la historicidad de tales períodos y se remiten, de manera bastante débil, a diversos motores de la historia para salir adelante. No hay nada extraño en esta situación aparentemente paradójica, después de lo que hemos afirmado de la ley, que no puede establecer la legalidad de su propio caso sino exponiendo sus títulos a una ley más general. Toda ley se comunica «finalmente» con un fuera de la ley absoluto que

53 *«Aunque todavía no he escrito nada, ya sé lo que le falta a este libro de Elie, la dedicatoria, pero, cuando aparezca la dedicatoria, el libro ya estará escrito, ya no valdrá la pena»* (16-8-81), por eso no he hallado nunca el tiempo de escribir, aunque no me quedan por recorrer más que siete circunferencias, una semana antes del día sin noche, y hoy, 15 de abril de 1990, lluvioso domingo de Pascua, como al final de *Glas*, cuando acabo de telefonear de Laguna Beach a Niza y de enterarme de que no hay «ninguna novedad», sólo puede sobrevivir, está «tranquila», «come» bien, aunque el estado de una de sus escaras haya vuelto a agravarse, me pregunto, después de haber creído morir esta noche y haberme representado todo, el

estaría en posición «trascendental» respecto a toda legalidad dada, y que hemos denominado precisamente el don de la ley, o la promesa. No se trata, en absoluto, de aprobar la estructura según la cual una serie de disciplinas «regionales» apelan necesariamente, para su legitimidad, a una última instancia que sería la filosofía, incluso concebida como «ontología fundamental», sino de mostrar cómo todo intento de repudiar la filosofía desde una región definida de forma clásica no puede sino sustituirla, en última instancia, por algo que cumpla el papel de la filosofía sin disponer de los medios para hacerlo. Si se cree prescindir de la filosofía se hará, de hecho, mala filosofía: este argumento filosófico, completamente clásico (ED, 226; 421-422), no puede refutarse sin la deconstrucción de la estructura general, y dicha deconstrucción no forma parte ya, por tanto, de la filosofía, sin caer, por ello, en el empirismo que la filosofía puede siempre ver en ella (GR, 231-232).

Diremos aún más estrictamente, de acuerdo con *Glas*, que todo sistema excluye o expulsa lo que no se deja concebir en los términos del sistema, y se deja fascinar, atraer y dominar por dicho término excluido, que es lo trascendental de su trascendental.

descubrimiento y el regreso, o no, del cuerpo, los papeles y los rumores, cuándo empecé de verdad este periplo, este año, esta vuelta del año que gira sobre sí mismo sin que, por lo que sé, esté garantizada ninguna revolución en mí, en qué instante, aunque no sea más que eso, espero el instante que me busca, la decisión que decide sobre mi vida sin mí, he empezado a «inicializar», como dice Macintosh, no sólo estos disquetes, de nombres tan variados y tan poco arbitrarios como Santa Mónica, Los Ángeles, Lag 90, Word, etc., sino el entramado de las perífrasis para que empiecen a flotar en la pantalla, invitándome a pescar lo aleatorio en orden riguroso, por más que vosotros no comprendáis aún nada, dado que estáis apresados

Este elemento excluido podría ser, por ejemplo, la locura; sería la otra vertiente de la obra de Foucault, y se puede afirmar que el loco proyecto de sobrepasar la totalidad para concebirla es lo que Derrida se esfuerza en firmar con la palabra *déjà* [ya]. Se podría estar tentado a creer que lo que impulsa nuestro propio trabajo aquí es el proyecto, aún más loco, de exceder ese «ya».

La labor de lectura realizada por Derrida consiste en la localización de esos términos excluidos o esos restos que dominan el discurso que los excluye: el suplemento (masturbación o escritura) en Rousseau (OG, 203-234); el indicio en Husserl (VP, 28 *sq.*); el *parergon* o el vómito en Kant (EC, 89-93; VEP, 44-94), etc.

EL CIERRE

Esta situación ha podido provocar dos tipos de contrasentidos, más o menos inevitables, que explican en parte las fuertes reacciones positivas y negativas que ha suscitado siempre Derrida entre sus lectores. Dichas reacciones se deben a la imposibilidad de no ver que la deconstrucción ya no forma exactamente parte de la filosofía, sin que por ello constituya otro discurso

en esas algas pacíficas alrededor del nudo invisible, sin que yo lo sepa, como si la pantalla me permitiera ver mi propia ceguera y, de pronto, yo contemplara esta superficie gris y ligeramente abombada como el ojo opaco de un ciego que nunca me dejará en paz, porque su ligero ronquido permanente me explica que nunca pondré en un «cuadro» de «letras», de letras imposibles, los celos de Esaú y Jacob, al mismo tiempo, de Moisés y Abraham, doble de dobles, uno dedicado a otro, *inveni haec ibi et non manducavi, placuit enim tibi, domine, auferre* opprobium *diminutionis ab Iacob, ut maior serviret minori, et vocasti gentes in hereditatem tuam**, aún tiene que ser comprendido a propósito del tiempo, y del tiempo de escritura, es decir, la herencia de

reconocible filosóficamente como discurso «regional». En efecto, *por una parte*, se puede ver en este trabajo una operación «posfilosófica» que, al condenarse a dar constancia del «cierre» de la metafísica, no tiene ya otra ocupación posible que hurgar en las basuras filosóficas para extraer el escaso alimento que la tradición no haya conseguido tragar. Por esa razón Derrida no «hace» filosofía, sino que «lee» la historia de la filosofía, dado que la filosofía no tiene nada mejor que hacer en esta concepción. *Por otra parte*, se puede considerar que, si la filosofía no ha hecho nunca más que apropiarse de lo que previamente le era ajeno, la deconstrucción se limita a cumplir con la filosofía en lo que ésta tiene de más tradicional. ¿No abre el propio Derrida *Marges* con una definición de la filosofía que procede de ese modo (M, I; cfr. M, 211)? Se puede resumir esta alternativa diciendo que la primera opción convertiría a Derrida en el anti-Hegel por excelencia, y la segunda, en su heredero directo. Una vez que se ha escogido un lado de esta división, se puede alabar o criticar a Derrida por lo que se cree que hace, lo cual ofrece una matriz de cuatro posibilidades de recepción que abarcaría la mayoría de las reacciones que ha suscitado Derrida hasta ahora. La facilidad con la que podemos dar los argumentos de ambos

la última voluntad de la que nunca se ha dicho nada, estoy seguro, que apunte verdaderamente a la llaga de la razón por la que se escribe cuando uno no cree en su propia supervivencia ni en la supervivencia de lo que sea, cuando se escribe para el presente, pero un presente que no está *hecho*, oís, en el sentido en el que SA desea hacer la verdad, sólo con la vuelta sobre sí misma de esta supervivencia negada, *denied*, rechazos y negaciones que prueba la propia escritura, la última voluntad de la palabra de cada palabra, donde mi escritura disfruta de esa privación de sí misma, exultante de darse como regalo, ante testigos, la mortalidad que significa la herencia, para empezar, porque «me doy muerte» no se dice más que en una lengua que yo he

lados recuerda a las antinomias kantianas (y la presentación de ciertos textos de Derrida en dos columnas no es ajena a esta asociación) y sugiere, al mismo tiempo, que no podemos conformarnos con ello. Es evidente, tras lo que acabamos de decir sobre la cuasitrascendentalidad, que no vamos a salir adelante, como hace Kant, agudizando la distinción entre fenómenos y cosas, porque esa distinción es una forma de lo que la cuasitrascendentalidad pone en tela de juicio. Nuestro problema ha sido constantemente el de mantenernos *entre* o sin llegar a, en el terreno de la diferenciación, y eso es lo que hay que intentar formalizar aún más. No diremos, por tanto, que Derrida responde a una de estas descripciones más que a otra, *ni* que responde a una y a otra, *ni* que no responde ni a una ni a otra. El hecho de que haya que repetir aquí el ni/ni (la forma de nuestra proposición es «ni (o a o b) ni (a y b) ni (ni a ni b)», que formalizaremos aún más como $\sim ((a \wedge b) \vee (\sim a \sim b))$ o, para destacar por qué sería una «contradicción», $\sim ((\sim (\sim a \sim b)) \vee (\sim a \sim b))$ [que debe leerse: «es falso que, de las proposiciones "al menos una de a y b" y "ni a ni b", una sea cierta»]) sería precisamente la señal, en una lógica proposicional, de la duda sobre la oposición y la negación en sus versiones filosóficas, y un indicio, entre otros, de

recibido por la colonización de Argelia en 1830, un siglo antes de mi, *I don't take my life*, sino que *je me donne la mort*.

* «En estos libros he encontrado este plato y no he comido de él. Porque te ha complacido, Señor, apartar de Jacob *el oprobio* de su condición de menor, con el fin de que *el de más edad* sirviera al *de menos;* y has convocado a los gentiles a tu herencia» (VII, IX, 15).

que no se puede formular todo en una forma lógica sino, como mucho, en un *gráfico*.

La primera versión, que tendería a asociar a Derrida con lo «posmoderno», se basa en una asimilación apresurada del «cierre» (en la expresión «cierre de la metafísica») y el «fin». En primer lugar hay que decir sencillamente que se trata de un error de lectura que hay que corregir, remitiendo a los fragmentos donde queda claramente afirmada la necesidad de una distinción entre cierre y fin: es lo que ha hecho Derrida en varias ocasiones (ED, 367; 436; GR, 14; 25; POS, 22-23; VP, 115). Insistiremos igualmente en la complejidad de la idea de «cierre», que no debe imaginarse como un límite en forma de círculo alrededor de un campo homogéneo: sería una concepción metafísica del cierre, que separaría un interior de un exterior y facilitaría la transferencia analógica de ese dentro y fuera a antes y después, lo cual no es más que la confusión que intentamos evitar: el cierre debe concebirse, más bien, de acuerdo con una forma invaginada que traslada el exterior al interior y facilita, por el contrario, la comprensión del siempre-ya derridiano (cfr. M, 25 y, sobre todo, PS, 72). Está claro que Derrida no pretende asimilar el cierre al fin de la metafísica.

54 Su triunfo sobre la vida; quizá la vea aún viva, a mi vuelta de California, nos hemos dicho algunas palabras por teléfono, entre Laguna Beach y Niza, el domingo 8 de abril, sé menos que nunca lo que dice, oye, piensa o siente, lo que reconoce, sin reconocerlo, de mi, que os hablo planteándome, en el fondo, la misma pregunta sobre vosotros, ¿no?, nadie sabrá nunca lo que pasa entre nosotros, ni cómo puedo estar seguro de que no entendéis gran cosa de lo que vosotros mismos me habéis dictado, inspirado, exigido, ordenado, estoy tan lejos de comprender lo que pasa al otro lado, el suyo, como de entender el hebreo, porque me acerco al fin sin haber leído nunca en hebreo, he aquí alguien que multiplica las

Pero he aquí que la *segunda lectura* posible cree reconocerse. Porque ¿en qué difiere este cierre sin exterioridad de una versión, digamos, hegeliana de la filosofía, que no se conforma con hacer la crítica en el sentido kantiano, planteando los límites que definen un empleo razonable del pensamiento o del lenguaje, sino que quiere incorporar también el más allá implícito en toda posición de un límite en general, para evitar permanecer sometido al infinito que se declara incognoscible (es el principio de la crítica hegeliana de Kant)? De acuerdo con esta lectura, el cómplice de la deconstrucción no es el anuncio posmoderno del fin, sino la filosofía hegeliana que lo posmoderno no haría más que confirmar porque cree ser su oposición. Si nos esforzamos por reconocer los márgenes de la filosofía y llevar las nuevas ciencias humanas a depender de ella, no haríamos más que repetir o llevar a cabo el hegelianismo. Si intentamos encontrar lo que está excluido del debate posmoderno, por ejemplo, como condición misma de dicho debate según la lógica cuasitrascendental, reintegramos ese elemento excluido al interior del cierre, y seguimos haciendo, una vez más, metafísica. De ese modo sospecharíamos que la deconstrucción, bajo sus apariencias radicales, no es sino una estrategia retorcida para poder continuar haciendo filo-

circunvoluciones danzantes y eruditas en una lengua extraña por la sencilla razón de que tiene que girar en torno a su propia gramática desconocida, el hebreo, la ilegibilidad de la que se sabe procedente, como si fuera su casa, pero *«¿sabrá alguna vez cuál de nosotros dos es más vulnerable, con una frase cuya gramática no indica sexo, y así es como se encierra en el púdico parapeto del animal asustado, pronuncia una frase atrozmente trágica, luego hace que aparezcan las comillas, la abandona al anonimato y propone su análisis, por ejemplo gramatical, en el tono más neutro, pero el análisis no cierra el* Trauerspiel, *dramatiza aún más, aquí, porque, después de todo, quién es más vulnerable al análisis que el otro?»* (3-9-81), antes de la palabra, sólo entre los judíos, existe la circuncisión, la lengua

sofía (idealista, además) de forma profundamente conservadora. Bajo las apariencias de una oposición a la filosofía hegeliana, la deconstrucción habría encontrado el medio de jugar con ella un juego interminable que, sobre todo, no habría que ganar, so pena de tener que levantar acta del fin de toda filosofía «fundacionalista» y de la inutilidad de seguir poniéndola indefinidamente en tela de juicio. Pese a sus aires de actualidad, la deconstrucción no sería más que un ardid para legitimar un interés de anticuario por la historia de la filosofía. No es que haya que volver simplemente la página de la filosofía, pero se puede hacer filosofía, precisamente, fuera de esta biblioteca sofocante en la que usted desearía hacernos pasar la vida. La filosofía analítica, por ejemplo, plantea y resuelve problemas graves en artículos breves, claros y sencillos, sin perderse en citas y comentarios interminables, y puede presumir de hacer verdaderos progresos en la comprensión sin hacer alharacas.

Ya hemos mencionado, como «definición» de la deconstrucción, el esfuerzo por interrumpir la *Aufhebung* hegeliana (véase de nuevo POS, 55). Esto no se hace «olvidando» a Hegel, porque él no nos olvida (ED, 369). Sabemos también que la oposición directa a Hegel no hace más que alimentar su maquinaria dialéctica

sagrada ha deslizado sobre mí, quizá como sobre una piedra pulida, pero yo entierro las cosas profundas, he debido simular que aprendía hebreo, les mentí sobre la lengua y la escuela, fingí aprender el hebreo para leerlo sin entenderlo, como hoy las palabras de mi madre, en un momento, en 1943, en casa de un rabino de la rue d'Isly, en la víspera de la *bar-mitzvah*, que también llamaban la «comunión», cuando la Argelia francesa en su Gobernador general, sin la intervención de ningún nazi, me había expulsado de la escuela y retirado la ciudadanía francesa, con lo que quedaba anulado el compromiso de Décremieux, un decreto menos viejo que mis abuelos, es verdad, Abraham y Moisés, de modo que, situado fuera, me convertí en el exte-

y que, por tanto, hay que intentar proceder con arreglo a una diferencia que no plantee oposición. De ahí la impresión de un juego interminable y de ahí, también, la vulnerabilidad ante una interpretación hegeliana de todo intento de descripción rápida de la deconstrucción, incluso por parte del propio Derrida. Pero deducir de ahí una complicidad, cuando la filosofía analítica, por ejemplo, ha escapado a ello, no es una consecuencia correcta. En la deconstrucción no se trata de reintegrar los restos a la filosofía, sino de explicar las condiciones cuasitrascendentales de la propia dialéctica especulativa e introducir una alteridad radical, no dialectizable, dentro de lo mismo. ¿Qué es lo que la dialéctica hegeliana no puede concebir, a pesar de encontrar su posibilidad? Ya hemos indicado secamente que no hay que proponer, como respuesta, el nombre propio de una entidad cualquiera, sino que «el don» podría ser el nombre que nos hace falta.

El análisis directo de Hegel se encuentra esencialmente en tres textos, «De l'économie restreinte à l'économie générale» (ED, 369-407), «Le puits et la pyramide» (M, 79-127) y la columna izquierda de *Glas*. Como debe ser, lo cuasitrascendental que buscamos tiene diversos nombres en dichos textos, según la singularidad

rior, por mucho que se acerquen a mí no me tocarán, ni ellos ni ellas, e hice mi «comunión» huyendo de la cárcel de todas las lenguas, la sagrada, en la que querían encerrarme sin abrirme a ella, la secular, de la que resaltaban que nunca sería la mía, pero esta ignorancia ha sido la oportunidad de mi fe y mi esperanza, de mi gusto por la «palabra», por las letras, *nam si primo sanctis tuis litteris informatus essem et in earum familiaritate obdulcuisses mihi et post in illa volumina incidissem, fortasse aut abripuissent me a solidamento pietatis, aut si** ...

* «Si, en efecto, me hubiera educado, para empezar, en tus Santas Letras y, familiarizado con ellas, hubiera sido penetrado

del recorrido: en el primero sería, en compañía d Bataille, la risa de una soberanía sin dominio; en el segundo, Egipto y una máquina que funciona sin objetivo atribuible. Pasemos también por todos los momentos indicados en *Glas* donde la *Aufhebung* corre peligro de enredarse, en la posición del fetichismo africano (especialmente GL, 232a), con la figura de Antígona dentro de la dialéctica de la familia y de la comunidad ética (GL, 162a *sq.*) y, en enorme medida, en la posición del Judío en la dialéctica con el Griego, que supuestamente sale a relucir en el cristianismo.

El Judío

Hagamos aquí una pausa antes de intentar formular estas relaciones de forma más precisa. Nuestra decisión de preferir el término «cuasitrascendental» ha evocado una filiación kantiana que hemos querido complicar, y no negar por las buenas. Ahora bien, la filosofía de Hegel no es sólo una crítica sostenida del pensamiento de Kant, sino un pensamiento que, al menos en el caso de la ley moral, coloca a Kant en la posición del Judío. No sólo es Derrida judío, sino que sigue muy de cerca esos

por tu dulzura y sólo después hubiera caído sobre estas obras, quizá me habrían arrancado de los fundamentos de la piedad; o, si...» (VII, XX, 26).

55 Oraba al sol, las manos detrás de la espalda, tanto por la cercanía del sacrificio como por su interrupción, la mano alzada sobre mí, hay varios que rodean al *mohel*, miran entre mis piernas, me llaman y yo no oigo nada, las mujeres están en la otra habitación, es mi fiesta, no puedo ver nada de mí más que el antojo, esa mancha sobre el ojo derecho, *«pero en Elie todo se expresaría en primera persona, yo,*

momentos en el texto de Hegel, y tal situación no puede sino implicar también alguna cosa con respecto a Heidegger y Levinas. No hay aquí nada simétrico, pero debemos tomar nota del hecho de que Hegel coloca a Kant en posición de Judío, para mejor criticar su pensamiento, y Levinas (respecto al cual Derrida no afirma jamás tener objeciones [ALT, 74]) se coloca en posición de Judío para criticar el pensamiento de Heidegger. Algunos lectores han podido advertir cierto parentesco estilístico entre la escritura de Derrida y los interminables comentarios de los talmudistas. Nosotros mismos hemos podido facilitar una lectura «judía» de su pensamiento, al insistir anteriormente en la ley que no se presta a la comprensión pero que está ahí, que hay que negociar, sin posibilidad de absolución. Es fácil imaginar un argumento que uniera a Derrida con un pensamiento judío opuesto, en cierto modo, a una tiranía del *logos* griego, con una idea de la ley opuesta a (o, al menos, inasimilable por) una idea del Ser, con una concepción de la justicia que no fuera (no estuviera subordinada a) una concepción de la verdad, una pasibilidad que no fuera un dominio, etc. Semejante esquema, con todo lo que pueda tener de satisfactorio, toparía en alguna parte contra la relación de Derrida con Heidegger, que quizá

yo, yo, y nunca sería entre una frase y otra, ni siquiera en la misma frase, el mismo yo, lo cual produce la ilegibilidad, si no se tiene un código, por ejemplo el tiempo del verbo, otro rasgo, gramatical o no, que guíe la escritura y permita al lector atento o minucioso reconstituir la escenografía de los narradores, como si se pudiera hacer que pasen trazos de colores diferentes, por ejemplo, de 1 a 5, de 2 a 3, de 4 a 7, de 6 a 8, etc.» (16-8-81) y esta mañana me digo, en el espejo al que te diriges, te he echado de menos, aún hay que pasar varios días aquí antes de pasar de la vida a la muerte, la suya o la mía, he empezado a adentrarme en la vejez y a ver cómo se blanquean las cejas sin haber conocido la escritura de conversión, ese convento con el que me hizo soñar durante unas horas la cárcel de

se estaría tentado a calificar como aberrante, incluso patológica. Es verdad que este tipo de argumento está presente en ciertas reacciones recientes a los casos Heidegger y De Man, lo que a algunos les ha podido parecer una negativa completamente perversa de Derrida a decidir, condenar, emitir un juicio inapelable.

Creemos que se trata de simplificaciones. En primer lugar, examinemos brevemente *Glas*, a propósito de Hegel, Kant y los Judíos. El Judío, para Hegel, permanece bajo el signo del corte: separado de la naturaleza materna después del diluvio (GL, 46a *sq.*), en ruptura y oposición con la vida de la comunidad y el amor con Abraham, condenándose a errar por el desierto, fuera de todo domicilio fijo, señalando ese corte con el signo de la circuncisión (51a *sq.*) para permanecer unido al propio corte, sometido, en su calidad de ser finito, al poder infinito del Dios celoso del que se separa. Para asegurar su propio dominio, el Judío se encuentra dominado por el infinito que no podría comprender. El corte, que halla su simulacro en la circuncisión, deja al Judío subordinado a un infinito que no comprende, por lo que permanece completamente sumergido en lo finito, en la materia. El Judío está enajenado, no en relación con una verdad trascendente, sino con una trascendencia que adopta la

Ruzyne, en Praga, entre la Navidad y el día de Año Nuevo de 1982, cuando, en un júbilo aterrorizado, antes de ver la celda infernal, antes de que el oficial checo alzara la mano sobre mí gritando, antes de ponerme el uniforme de rayas, creí que, por fin, por fin, iba a poder ensayar y escribir, escribir durante años con un lápiz sobre una tabla de madera blanca limpia para prisioneros políticos, veo la película de mi vida, a partir de entonces, diez años después del nacimiento, y ahora, desde hace diez años, enmarcada entre dos rejas, dos pesadas prohibiciones de metal, la expulsión y el encarcelamiento, fuera de la escuela y dentro de la prisión, vuelvo allí cada día, es allí donde vuelvo, es allí donde me transformo, es

forma (sin forma) de mandamiento y de ley incomprensible —es decir, que no puede ser racional— pero que se acata sin mediación, al pie de la letra, y no en espíritu (62a *sq.*). Pues bien, Kant ocupa estructuralmente la posición judía en el sistema de Hegel (42a). Por ejemplo, la autonomía con arreglo a Kant, la obediencia al «debes» de la ley moral, no haría más que interiorizar la heteronomía absoluta del Dios judío, no sería una autonomía verdadera sino, según sus propios términos, patológica (68-69a): como los Judíos, Kant permanece apresado en la idea oposicional del entendimiento, dividido entre el formalismo de la ley y el empirismo de los acontecimientos. Al pretender fijar los límites de lo que puede conocer una subjetividad finita, Kant se impide concebir el infinito, de modo que seguiría siendo su esclavo.

Se ve que podríamos estar tentados a tomar partido por Kant en contra de Hegel y relacionar lo que hemos dicho de la ley con este plan «judío». Así superaríamos las dos lecturas que acaban de atraernos: Derrida no sería ni el Kant de la *Aufklärung* ni el Hegel que absorbe todo en la filosofía, sino, en cierto modo, el Kant de Hegel, judío, condenado a la elaboración interminable de una ley siempre en retirada, misteriosa, celosa de su

allí donde estaba, allí donde escribo, atrapado por una y liberado de la otra cada vez, más encerrado en una que en la otra, pero cuál, cada vez desde el sentimiento de un accidente ilegible, una herida tan virtual, tan poco memorable como indescifrable para la víctima fortuita del sacrificio moderno que me dejaría espacio, de forma insustituible, allí donde me tienen, donde no me tendrán jamás, ni ellos ni ellas, y la misión insustituible no os dejaría ya nunca, igual que aquí, elegir entre lo aleatorio y lo calculable, y yo sólo me encontraría donde estoy, en este momento, si dejo de intentar redescubrirme con arreglo a alguna relación regular y geológica entre el azar y la necesidad, corresponde al otro inventarme,

verdad que nunca podrá saberse, pero de la que se podrán seguir unas huellas quenunca conducirán a una percepción actual ni a una experiencia (240a). Y, al seguir interminablemente las huellas de *otro* Hegel (de otra lectura de la metafísica), que afirma algo distinto a lo que él dice, Derrida, la sombra o el doble de Hegel, habría hecho de él su Dios doblemente misterioso que, fingiendo mostrarse a la luz del día, no haría otra cosa que disimularse mejor. Pese a todos los esfuerzos de Hegel por superar el corte, Derrida habría insistido para separarlo de sí mismo, separarse de él, de modo que permanece fascinado, con la intención de mostrar que el fascinado es Hegel, unido precisamente a aquello de lo que querría desgajarse. Se esfuerza por demostrar que, en el fondo, Hegel no pudo nunca librarse verdaderamente del judaísmo. Al querer asegurarse el dominio finito de la letra de la filosofía, Derrida se convertiría en esclavo de un infinito que admite no poder comprender. De ahí la travesía del desierto (cfr. ED, 99-116) de la deconstrucción, que no anunciará nunca la verdad. O bien, en el mejor de los casos (o en el peor), Derrida se encontraría en la posición de Moisés, proponiendo una liberación ininteligible en una retórica tan abstracta y forzada, una escritura tan artificial y llena de trampas, que se diría

yo lloro por la pérdida irremplazable, con las manos tras la espalda, aún no sacrificado pero ya atado, y lloro las lágrimas de lo extraordinario, et evacuatum est chirografum, *quod erat contrarium nobis? hoc illae litterae non habent. non habent illae paginae vultum pietatis huius, lacrimas confessionis, sacrificium tuum...**

* *«Así quedó* anulado el decreto en contra de nosotros. *Son cosas que no contienen esos libros; esas páginas no contienen nada, el rostro de esta piedad, las lágrimas de la confesión, tu* sacrificio...» (VII, XXI, 27).

una lengua extranjera (GL, 58a). Dicha escritura sería como el tabernáculo judío, una construcción con vendas, vacía en el interior, significante sin significado, sin contener nada dentro (59a).

LA CONSTRICCIÓN

Para Hegel, el África interior y su fetichismo quedarán anulados en el proceso religioso, el Judío será eliminado en y por lo cristiano, y Antígona, en el devenir de lo ético. Todo lo que puede parecer un obstáculo para la dialéctica puede ser interpretado por ésta con arreglo a la oposición, es decir, la contradicción, es decir, la anulación. Ello explica la improbabilidad de la ciencia hegeliana y, al mismo tiempo, la dificultad de no estar ya inscrito en ella. Sin embargo, podemos aún intentar unir estos restos en una serie que nos permita comprender algo de la dialéctica sin entrar por completo en ella, sin regirnos por la *Aufhebung*. Está también previsto en el fragmento sobre el fetichismo, en el que el África interior, con su carácter predialéctico, representa la indecidibilidad: la dialéctica interpretará la relación entre dicha indecidibilidad y ella misma en términos dialécticos;

56 Las escaras vuelven a abrirse, me dice mi hermana por teléfono, en particular la del *sacrum*, siento la impaciencia ambigua de todos, la cruda culpabilidad en torno a ese signo de vida en el que el interior vuelve a aparecer, y la sangre que protesta, y la piel que no quiere cerrarse, de una vez, sobre su silencio, como un sudario limpio, como un párpado de sueño, como en ese sueño de la última noche en el que le explico a Jean-Pierre Vernant, durante una entrevista en un lugar subterráneo, que, si se acusaba de no carecer de responsabilidad en la muerte del niño, por haberlo pellizcado ligeramente en el cuello cuando nació, era con el fin de dar sentido a algo que no lo tenía, y después, en duermevela, comprendo

pero quizá podría interpretarse como un efecto de indecidibilidad, y esta indecidibilidad tendría una relación aún indecidible con la dialéctica de la anulación (GL, 235a).

Podríamos decir lo mismo del Judío (de Kant) y de Antígona, pero igualmente de cualquier momento de la dialéctica, que así se convierte en *el otro* de sí misma: de modo que, en principio, Derrida habría podido escribir en cualquier momento de su análisis que la lógica de la *Aufhebung* se expone a una lectura (una reescritura) que expresa gasto y pérdida, en lugar de intercambio y recuperación (GL, 188a). Pero esta posibilidad perpetua no pertenece ya al orden de lo dialéctico (y sería también, por ejemplo, la risa imprevisible de Bataille [ED, 370; 376 *sq.*]).

Pero es el sol el que proporciona el momento de *Glas* en el que estas cuestiones se condensan con mayor intensidad. Nos encontramos en la filosofía de la religión de Hegel, y tendremos en cuenta lo que acabamos de decir del Dios judío: al principio de la religión, Dios es el sol; al final, el fuego de la luz absoluta; antes de la representación y más allá de ella. El primer momento sería el de una luz sin rostro, elemento puro que podríamos creer sin nada negativo, sin sombra. Aquí tenemos, en apa-

mejor hasta qué punto la confesión, aunque sea de un crimen que no se ha cometido, segrega sencillamente orden y sentido, una inteligibilidad que, al aceptar finalmente reducir la culpabilidad asubjetiva y sin fin del caos, detiene al sujeto boquiabierto pero con sus labios recortados por la palabra, M/L., que permanece como testigo atemorizado de esta corruptibilidad, el sujeto constituido, en realidad, por la categoría de tal acusación asumida, el hiato finalmente circunscrito, bordeado, el sujeto configurado con el cuchillo de esta economía y, gracias a ello, también deseable, pero creo, para confiárselo a mis amigos, los pájaros de Laguna Beach, sobre la roca blanca por sus excrementos, que, al no haber asesinado a ninguno de mis hermanos

riencia, el gasto y el don puro, el juego sin trabajo, sin huella ni tiempo. Una vez más, es difícil ver por qué las cosas no pueden quedarse así. ¿Cómo se pone en marcha la dialéctica o, si debemos suponer que ya está en marcha, cómo va a comprender ese momento «anterior» a ella, que ni siquiera es tal momento? La dialéctica ha mostrado ya sus recursos en nuestros «ejemplos» precedentes, y aquí afirma: para que esta luz pura entre en su propio abrazo, debe ser ya distinta a sí misma. Para *ser* el gasto o la pérdida, debe estar *guardada*, guardarse como lo que es, guardar su pérdida, ser su propio guardián, es decir, algo distinto a sí misma, convertirse en su contrario. Si la pérdida debe guardarse para ser la pérdida, se pierde como pérdida. He aquí lo negativo, la sombra que permite que empiece la historia. El don puro de la luz pura *se ata* para ser el don que es y que, por tanto, ya no es, desde el momento en el que está atado. El incendio original que quema sin ser debe quemarse también, como incendio, para convertirse en lo que es, dentro de esta autodestrucción. El fuego quema pero debe quemarse como fuego puro, para seguir quemando. Incluso si se quiere concebir así lo que, en cierto modo, precede a lo que es, lo que permite ser a lo que es, no se puede *mantener* sin dejar que entre en el ser lo

muertos, ni a mi pequeño primo Jean-Pierre, muerto por un automóvil, lo que se dice muerto por él, he tenido que protegerme de estos crímenes rumiando mi vida en ellos, girar a su alrededor para proteger a mis hijos como a dioses, prevenirlos incluso contra la circuncisión y el suicidio avisado, ese crimen perfecto que todavía podrían imputarme, todas mis oraciones, todas mis lágrimas de amor, lo que prefiero a mi vida sangrante como el desbordamiento de esos asesinatos que llevo conmigo, la cuestión sobre mí, respecto a la cual todas las demás parecen derivadas, del mismo modo que resulta ridículamente secundario, por ejemplo, saber si he cometido o no esos infanticidios, realmente o no, dirían los filósofos, juristas y psicoanalistas,

que supuestamente se le escapa, por ser su «origen» (cfr. también ED, 362, sobre Artaud). La filosofía, en su calidad de ontología, ciencia del ser, está en deuda con aquello que no puede concebir sin perderlo, pero esta pérdida (de la pérdida) estaba inscrita desde siempre en el don o en la propia pérdida. El don produce la filosofía, y no puede dejar de hacerlo: pero, al perderse enseguida en la filosofía, no se da como don, sino como inicio de intercambio. El don se da como filosofía, y éste es ya el simulacro al inicio del ser. Vuelve a la filosofía sometiéndose al regreso del endeudamiento. El atar-se del don, que une su «existe» al ser, es la constricción (que envuelve, que ata [GL, 30b]) que repliega la donación pura como intercambio y reapropiación. Esta constricción no es aún una categoría ontológica, excede lo ontológico al expresar su posibilidad. Es la matriz (GL, 272a; sería de nuevo *chora* si leyéramos a Platón) que «produce» lo trascendental a partir de un exterior absoluto que se repliega inmediatamente hacia el interior: trascendental (de lo trascendental). Cuasitrascendental de todos los cuasitrascendentales que hemos desarrollado. Todo lo que hemos intentado decir sobre el pensamiento de Derrida se concentra en la cerradura de esta constricción. Ella mantiene atado incluso el dis-

contra el otro o contra mí, en ausencia de hija o para salvar a la hermana, con ese fin, ella, la palabra, la contraseña, el secreto de nuestra vida, el interior del anillo, *«tú sabes y por eso corro detrás de ti, te protejo y te busco, querría no ocultarte nada, eres mi primera carta, como dice Proust, "He enviado tarjetas postales, y usted es la primera carta que escribo", tú, la que me perdona, la que sabe que no hay nada que perdonar, y yo soy tu absuelto, me necesitas como absuelto, como inocente absuelto, no te gustaría que fuese inocente ni culpable, sólo inocente absuelto de una culpa que creí cometer, antes de mí, cuando me cayó encima como la propia vida, como la muerte»* (6-9-81). *Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur**.

curso que intenta, mientras se ahoga, explicarse con ella. Es ella la que hace que no escapemos a la filosofía, pero también la que hace que la filosofía no tenga fin, ya que su cierre no es otro que esta constricción más o menos relajada. La constricción da origen a la negatividad dialéctica que ella no es aún, pero este «aún no» no es todavía el de la dialéctica. Esta constricción sigue siendo heterogénea respecto a la dialéctica, tal como atestiguan los «ejemplos» que hemos destacado. Todos llevan la huella de una constricción predialéctica, las cenizas de ese incendio (cfr. FC).

EL SER Y EL OTRO

Vemos, pues, que Derrida no es ni más ni menos hegeliano que kantiano. *Glas* y la lectura de Hegel no expresan la verdad de Derrida más que los demás textos, aunque es innegable que la carga hegeliana que pesa sobre todo nuestro pensamiento puede dar a *Glas* una preferencia contingente en la elaboración de los textos derridianos. Pero no hemos llegado a ello más que para volver mejor a lo que anunciábamos más arriba sobre las figuras del Judío y el Griego, que aquí representarían

* «Y se me ha manifestado claramente que las cosas que se corrompen son buenas» (VII, XII, 18).

57 Lo mismo cuando me echaron de la escuela que cuando me encerraron en la cárcel, siempre he creído que el otro debía de tener buenas razones para acusarme, yo no veía, ni siquiera veía mis ojos, como tampoco, en el pasado, la mano que alzaba el cuchillo sobre mí, pero me decían, en definitiva, ése es su discurso, en el principio el *logos*, que bastaba buscar, bastaba perseguir el acontecimiento escribiendo hacia atrás, sin ver nunca el paso siguiente, bastaba

Levinas y Heidegger. Ya hemos mencionado en varias ocasiones la última página de «Force et signification», que concibe ya la escritura como cierta alteridad femenina en el ser. Es tentador, efectivamente, situar esta idea del otro en el campo de Levinas (aportando la «corrección» sobre la diferencia sexual que hemos citado), es decir, de cierto pensamiento «judío», mientras que Heidegger, con todo lo que le une a la tradición griega y a cierta preferencia por el ser, sería ajeno a tal corriente. ¿En qué medida es una simplificación?

En primer lugar destaquemos, en la última frase de «Violence et métaphysique», y la última nota llamada por la última palabra de esa última frase, la cita del *Ulises* de Joyce: «Woman's reason. Jewgreek is greekjew. Extremes meet» (ED, 224; cfr. el recuerdo oblicuo de esta palabra, GL, 47a). Es el final en interrogante de un texto que se abría ya sobre una reduplicación de la pregunta de la pregunta, y que emprende, entre otras tareas, la de defender el rigor y la necesidad de la noción heideggeriana del ser contra la lectura apresurada de Levinas. Todo este texto intenta mostrar la incoherencia de la formulación de Levinas sobre una alteridad absoluta, y afirma la innegable necesidad de expresar la alteridad en el lenguaje filosófico del *logos* griego: si el pensamiento

escribir para preparar el momento del giro, el momento en el que podrás convertirte y ver cara a cara, por fin, al que te sacrifica, no para acusarle también a él, sino para obtener la verdad *«Bastaría empezar por cualquier trauma, de la manera aparentemente más aleatoria, y todo el resto vendría* CORRIENDO, *hermosa palabra, sin tardar, como una locura, y no sería algo aleatorio, por qué iba a serlo, empezar por escenas de culpabilidad, en cierto modo, sin culpa, sin culpa deliberada, situaciones en las que la acusación te sorprende, y después, el haber cometido una falta antes de cualquier reflexión, no es que tengas que asumirlo, eso sería precisamente lo imposible, pero sí dejarte "cargar", como se dice en inglés, y debatirte con esa carga, sin duda lo bastante significativa como para servir de*

judío es distinto al pensamiento griego, no puede serle totalmente externo, sino replegado, con arreglo a la figura no envolvente de la invaginación, en ese mismo no idéntico que ha sido uno de nuestros temas más constantes (cfr. aquí ED, 226). Nuestro paso por Hegel y su forma de concebir el Judío bajo el signo del corte (en su caso, para superar ese corte en la dialéctica, que es el destino de una concepción de la diferencia como corte y no como constricción [VEP, 389]) nos permite comprender ahora que el rechazo a la separación absoluta, la imposibilidad de concebir, como Levinas, la paz en forma de diáspora de los absolutos (ED, 172, nota), no nos obliga a aceptar la lógica hegeliana que concebiría la diferencia entre Judío y Griego en la perspectiva de una reconciliación (cristiana). Y, como insiste también *Glas*, Judío y Griego en Hegel no son ya completamente diferentes, con arreglo a las leyes de la dialéctica (léanse consecutivamente y en paralelo GL, 55a; 62-63a; 82-83a; 88a *sq.*; 106a; 238-239a), sino que están envueltos juntos en analogías prohibidas e inevitables.

Pero afirmar esto no es, en absoluto, absorber a Levinas en el *logos* al que, sin embargo, debe adaptarse, ni hacer de él un Griego a su pesar. El segundo texto de Derrida sobre Levinas, ya mencionado a propósito de la

paradigma durante toda la vida, porque no hay nada fortuito en el hecho de que tales escenas cumplan en sus Confesiones un papel organizador y abismal» (6-9-81), sabed que me muero de vergüenza, pero de una vergüenza en la que persevero aún más porque no tengo nada que ver con ella, no reconozco nada y, sin embargo, estoy dispuesto a justificar, incluso a repetir aquello de lo que se me acusa, a proveeros inagotablemente de argumentos de mi cosecha para establecer esta culpa que, sin embargo, sigue siendo hebreo para mí, porque quizá no soy lo que queda del judaísmo, y nada me impediría estar de acuerdo con ello si, al menos, quisieran probarlo, y habrá que levantarse pronto, al alba de este día sin noche porque, después de todo, pero qué

diferencia sexual, vuelve a intentar formalizar esa relación de forma más precisa, con el nombre de *sériature*. Este texto nos va a ayudar a estrechar la noción de la constricción, aún demasiado vaga; vamos a seguirlo muy de cerca, proyectando ciertas definiciones de la escritura de Levinas sobre el propio Derrida. Porque existe, en este lenguaje de tensión, de vendas, de ataduras (cfr. VEP, 291-436 *passim*), el peligro de dificultar la concepción del acontecimiento, que, para ser un acontecimiento, debería interrumpir la continuidad que pueden implicar imágenes de fuerza o de torsión. La *sériature* intenta designar también una conexión, pero una conexión formada por interrupciones, que serían otros tantos acontecimientos. En efecto, Derrida propone llamar «interrupciones» a los momentos, concebidos y puestos en práctica por Levinas, en los que el discurso, desplegando su contenido o sus temas en la continuidad de su Dice, se ve cortado o desgajado por la dimensión del Decir, de la intención que lo expone al otro, se hace responsable del otro y hace al otro responsable de él. Esta dimensión heterogénea de la tematización, y que toda tematización debe presuponer, tiene una relación evidente con el don, por ejemplo. Se cede provisionalmente el Dice a la dialéctica, que recupera e integra las desga-

otra cosa soy realmente yo, después de todo, quién soy yo sino el lugar donde habito o donde ocurro, *Ich bleibe also Jude*, es decir, en lo que queda hoy del judaísmo en el mundo, Europa y lo demás, y en ese resto soy solamente alguien a quien le queda tan poco que, en el fondo, ya muerto como hijo para la viuda, espero la resurrección de Elías, y haber aclarado la cuestión interminablemente preliminar de saber cómo pueden ellos, los judíos y los otros, interpretar la circonfesión, es decir, que habito aquí, en lo que queda de judaísmo, somos tan pocos y tan divididos, sabéis, espero todavía, antes de dar un paso más y añadir una palabra, ese nombre cuya resurrección aguardo; y la de mi madre, *cum iam secura fieret ex ea parte miseriae meae, in*

rraduras, para mejor mostrar que, de todas formas, debe suponer una alteridad, su Decir, que no podría expresar como tal. Sólo esta alteridad permite las acciones reconciliadoras, que deben guardar, por tanto, la huella de lo que no les pertenece, encubrir un resto, una ceniza. Pero, para señalar o subrayar tales interrupciones, hay que expresarlas en un Dice que no puede expresar simultáneamente su Decir. De ahí lo que hemos llamado la complicidad, y la necesidad de cierta contaminación. ¿En qué se diferencian los textos que, a pesar de todo, intentan incluir las desgarraduras del decir en el Dice (el texto de Levinas, pero también el de Derrida), de aquellos que no lo piensan? La desgarradura del Decir (pero también de la *différance*) deja huellas incluso en los discursos que no quieren saber nada de ellas, del mismo modo que la deconstrucción opera ya, en cierto modo, «en» la escritura de Platón o Hegel. ¿Por qué, entonces, no basta con escribir como Platón o Hegel, si la huella está allí de todas formas, y no se puede evitar? ¿Y si es Necesidad? ¿Existe, en resumen, una diferencia entre la contrabanda trascendental y la cuasitrascendental?

En la medida en que la interrupción afecta, en cierto modo, al otro a quien se dice «Ven» (cfr. PAR, 20-116;

qua me tamquam mortuum sed resuscitandum tibi flebat et feretro cogitationis offerebat, ut diceres filio viduae: iuvenis, tibi dico, *surge, et revivesceret et inciperet loqui et traderes illum matri suae**.

* «desde entonces, no obstante, se sentía segura sobre este aspecto de mi miseria, porque yo era como un muerto, pero un muerto que debía resucitar, por el que ella lloraba ante ti y que te presentaba en las parihuelas de su pensamiento, deseando que dijeras al hijo de la viuda: *«Joven, yo te lo digo, levántate»*, para que volviera a la vida y se pusiera a hablar y tú lo devolvieras a su madre» (VI, I, 1).

TA, 91- 98), su huella queda sometida al azar de lo que hemos denominado la contrafirma del otr. Es decir, no está verdaderamente «en» el discurso concreto, y he ahí por qué la firma de dicho discurso está inacabada desde un punto de vista estructural. Esta huella debe necesariamente poder pasar inadvertida o, más bien, dado que la huella no es un fenómeno, borrar su borradura, no destacarse. No es inverosímil, por ejemplo, creer que Derrida no expresa nada más que sus «objetos», como Levinas y Heidegger. Demostrar que ello es insuficiente o injusto dependerá de una escritura que obliga a leer la huella «como tal» en su propia retirada: lo que se denomina la *restance* de la escritura (LI, 102 *sq.*; PS, 180). Es también lo que hemos llamado dar una oportunidad a la oportunidad (del otro). Que siempre haya esa oportunidad es lo que hemos denominado Necesidad; la ética comenzaría en esta oportunidad dada a la oportunidad necesaria (que no es ética «en sí»). El esfuerzo de dar *un* nombre (propio) a esta huella de la huella la absorbe inmediatamente en el Dice (trascendental). Hace falta, pues, una multiplicidad de nombres que constituya una serie: lo que aquí ha sido la serie no acabada de los cuasitrascendentales. La serie ofrece a la lectura, no tanto términos «llenos», montados sucesivamente como las per-

58 Sólo me ocurre a mí, basta hacer girar así 5 palabras, 5 veces una palabra de mi lengua, sólo me ocurre a mí, y tenéis toda esta circonfesión, la criba de los acontecimientos singulares que pueden desmantelar el programa teológico de G., pero para ofrecérselo, porque éste es un regalo sólo para él, el suspiro ante la compulsión de repetición y la neurosis del destino, la *ubris* del profeta enviado para recibir una misión cuya letra indescifrable no le llega más que a él, que no comprende más que otros, excepto eso mismo, la desesperación del niño inocente que se encuentra, por accidente, acusado de una culpa de la que ignora todo, el pequeño Judío expulsado del liceo de Ben Aknou, por ejemplo, o el correo de

las de un collar, como el espacio que constituye la *différance* de tales términos y que hemos explicado aquí partiendo de Saussure. Cada término de esta serie designa un acontecimiento de interrupción: la seriación señala las interrupciones entre dichas interrupciones y, al hacerlo, impide que sean cortes limpios o absolutos (cfr. «Le sans de la coupure pure», en VEP, 95-135). Hay una relación, por tanto, entre contaminación e interrupciones, así como entre las interrupciones y lo que interrumpen (es el cuasi-), en el mismo hecho de la serie y su ligazón más o menos estrecha. Tensión de unión y separación, de constricción y relajación (cfr. VEP, 389), de agrupamiento y dispersión (PS, 489-493).

Esta situación impide al discurso toda pureza, toda limpieza. Hemos insistido periódicamente en la imposibilidad de principio de desgajarse limpiamente del logos metafísico, y ahora hemos hecho esta proposición más compleja al subrayar una complicidad suplementaria entre la interrupción que afecta al discurso metafísico, quiera o no quiera, y la interrupción destacada como tal en el discurso deconstructor; por ese motivo, además, dicho discurso no está en posición exterior y crítica respecto a sus «objetos». No se trata simplemente de un discurso «activo» que actúa sobre un discurso «pasivo».

droga encarcelado en Praga, y en medio todo, y aquí está doblándose bajo el peso, lo asume sin asumirlo, nervioso, inquieto, perseguido, cadavérico como el animal que se finge muerto y se confunde con el follaje, la literatura, en definitiva, para escapar de los asesinos o de su jauría, un cadáver que se transporta a sí mismo, pesado como un objeto pero ligero, tan ligero, corre vuela tan joven y ligero, fútil sutil ágil que ofrece al mundo el discurso de ese simulacro inabordable, incomible, la teoría del virus parásito, del dentro y fuera, del *pharmakos* impecable, que aterroriza a los demás por la inestabilidad que confiere a todo, un libro abierto en el otro, una cicatriz al fondo de la otra, como si excavara el pozo de una escara en la car-



El torreón de la cárcel de Ruzyne, cerca de Praga.

Sin el riesgo perpetuo de que el discurso que subraya caiga en el discurso subrayado (el hecho de que exista ese riesgo es, de nuevo, la necesidad), no habría posibilidad ética para una responsabilidad. Ésta se sitúa, pues, en el límite donde el mismo y el otro se tocan, en su interrupción. Ya hemos visto, a propósito del don pre-originario en la lectura de Hegel, que, si se insistía en conservar ese don, se eliminaría aún mejor: salvar la pérdida es perderla como pérdida. Afirmar un juego *puro* es oponerlo al trabajo, que actúa a partir de esa oposición para comprender el juego y, por tanto, para trabajar con él. Lo que afirma la deconstrucción, aquello a lo que dice «sí, sí», no es el juego o el gasto puro, sino la necesidad de la contaminación.

LA MÁQUINA

Esta contaminación necesaria, este parasitismo del otro por el ser y del ser por el otro, sería precisamente por lo que Derrida no es Levinas, que no desea tal contaminación. Levinas, por ejemplo, querría conservar la posibilidad de «oír a un Dios no contaminado por el ser» (citado en PS, 182), es decir, radicalmente separado

---

ne, *«2º sueño esta noche, impaciencia ante el relato, en pocas palabras, un regalo de Marie-Claire Pasquier en una especie de biblioteca, un libro encuadernado en cuero que abro en otro lugar para explorar la complicada estructura, varios libros en uno, 1 agenda de páginas blancas, después tres libros, tres títulos que podría comentar hasta el infinito, hasta concluir en ellos toda mi historia, 1. My Mother myself (regalo de B. John/son), 2. The village people, 3.* THE MOURNING WELL!!*»* (22-10-81), en un cuerpo de ensueño en el que su madre no sobreviviría más que para esperarle y volver a salvarle, a él, el vicario de Moïse, *Lacrimae ergo amantur [...] videbat enim illa mortem meam [...] exaudisti eam nec despexisti lacrimas eius [...] nam unde illud somnium, quo eam consolatus es [...] «non»*

---

del ser, y querría hacer reconocer, en esta posibilidad, algo tan importante como la exigencia heideggeriana de sacar al ser del olvido. Pero todo lo que hemos visto desde el principio hace imposible la pureza de dicha posibilidad.

Ello podría hacer creer que nos acercamos de nuevo a Heidegger, en un movimiento de vaivén que no sería sino el trazo de unión invisible en «Jewgreek», o bien que presentamos a Derrida como síntesis de Heidegger y Levinas. Pero, si hay síntesis, hay que cuidarse de pensar en ella como una mezcla dosificada de ser y otro, o como la *Aufhebung* definitiva de esta oposición o de esta diferencia, que sería la propia historia (ED, 227). De acuerdo con lo que hemos adelantado sobre el doble y el fantasma, se puede afirmar que, en la medida en que Derrida sigue a Levinas o Heidegger tan de cerca, es precisamente «más otro» que ningún otro. Por otro lado, se puede entender esta lógica: sólo pasando lo más cerca posible de la metafísica ha conseguido Derrida escribir el discurso menos metafísico imaginable. Derrida está completamente en contra de Levinas y Heidegger, no es judío ni griego, ni pensador de la ley ni pensador del ser (MEM, *passim*). Por ejemplo, este motivo de la contaminación, que parecía remitirnos

---

*inquit; «non enim mihi dictum est: ubi ille, ibi et tu, sed: ubi tu, ibi et ille»**..., allí donde el corte debe unir, porque el que no está circunciso permanece «cortado» de su comunidad, lo que hace que tengan que explicar que la circuncisión es más antigua que Abraham, que la repitió un día del Gran Perdón, y después el tiempo sin circuncisión, este mismo, ¿verdad?, la interrupción de la práctica tras la salida de Egipto, cuando Yavé ordenó a Josué volver a empuñar los cuchillos de piedra, y mañana, muy cerca de Santa Mónica, en la UCLA, hablaré a la multitud, en su propia lengua, de la solución final, emprenderé la perífrasis definitiva, como si fuera el último vuelo, después de haber oído cómo me oían temblar.

---

desde el otro absoluto, que sería Dios, hacia el ser, indica asimismo una diferencia decisiva con Heidegger. Porque si, para este último, el Ser no es nada fuera de los seres en los que se advierte su retirada, esta noción, no obstante, quiere guardar cierta pureza como idea, frente a la técnica. Heidegger afirma que la esencia de la técnica no es técnica. Todo lo que hemos dicho de la repetición, a veces maquinal, como posibilidad esencial de la archiescritura, indica la necesidad de que toda esencia esté contaminada por una «técnica» generalizada (ES, 26-27; MEM, 110; 135). Es a este precio, además, como podemos complicar la lectura de tipo antropológico que siempre puede perseguir a Heidegger, aproximarnos a una negativa a suscribir la idea de Heidegger de que «la ciencia no piensa» (MEM, 109-110), pero aquí, sobre todo, lo que afirma Heidegger sobre la escritura, al defender la escritura a mano contra la máquina de escribir, de la que dice que destruye la unidad de la palabra (PS, 434 *sq.*): el pensamiento de Derrida pone esa unidad en tela de juicio; sus textos actúan sobre unidades gráficas y fónicas sublexicales, como la «gl» de *Glas* o la «tr» de «+R», así como otras menos evidentes (cfr. FC, 11; 59); y se interesa por la inscripción no lingüística, el dibujo, la pintura. Si la escritura tuviera para Derrida una ver-

* «Las lágrimas, pues, son lo amado [...] ella veía que yo estaba muerto [...] tú la escuchaste y no despreciaste sus lágrimas [...] en caso contrario, de dónde vendría el sueño mediante el cual la reconfortaste [...] "No, no, replicó ella, no me han dicho: allí donde él es él, tú eres tú también, sino: allí donde tú eres tú, él es él también"» (III, II, 3; XI, 19-20).

59 Para hablar del infierno del niño, prefieres la decencia «minimalista», es cuestión de gusto, *et solidasti auctoritatem libri tui**, en este momento en el que tiemblas, el martes 1° de mayo de 1990 a las 7 de la mañana en

sión empírica privilegiada, no sería tanto la escritura a mano, ni siquiera la escritura en máquina de escribir (si bien siente cierto placer en recordar, por ejemplo, que Nietzsche fue uno de los primeros escritores que poseyeron y utilizaron dicha máquina [PS, 423, 496], o en recordar que él también la usa [LI, 91]), como el ordenador, que emplea desde hace poco [PS, de nuevo 496]). No sólo a causa del carácter de las huellas «mnémicas» de un archivo electrónico, que difícilmente se dejan abarcar por la oposición entre lo sensible y lo inteligible, y con más facilidad como diferencias de fuerza o capacidad (aunque esto sea ya importante [cfr. ED, 337], dado que ayuda a concebir la escritura en una relación más compleja con el espacio y el tiempo), sino, además, por las posibilidades de repliegue de un texto sobre sí mismo, de saltos discontinuos que establecen relaciones casi instantáneas entre frases, palabras o señales separadas por cientos de páginas.

No es, en absoluto, casual que Derrida hable de los libros de Joyce mencionando los superordenadores (UG, 22-23), ni que su pensamiento se comunique de forma esencial con ciertos discursos sobre la llamada inteligencia artificial. Ni que aquí mismo hayamos concebido este libro, en cierto modo, sobre el modelo de un

Laguna Beach, ella vive todavía por ti allí, en Niza, en el 20 de la rue Parmentier, 4° piso, son las 4 de la tarde, tu hermano y tu hermana no han llegado aún, la verás, quizá la oirás todavía cuando vuelvas, basta relatar el «presente» para desviar el programa teológico de G., mediante el regalo que le haces, *Everybody's Autobiography*, la tuya que te expresa tan bien que *there is no thinking that one was never born until you hear accidentally that there were to be five children and if two little ones had not died there would be no G. S.*, archivas el sistema, MacWrite Macintosh SE Apple de PaRDeS, estás irreconocible, como para ese joven imbécil que te pregunta, después de tu discurso sobre la solución final,.qué habías hecho para salvar judíos durante la gue-

programa de ordenador en «hipertexto», que permitiría, al menos en principio, un acceso casi instantáneo a cualquier página, palabra o señal a partir de cualquier otra, y que estaría conectada a una memoria que contuviese todos los textos de Derrida, a su vez accesibles simultáneamente por «temas», palabras clave, referencias, giros de «estilo», etc. (eso que nuestras listas de referencias simulan, mal que bien) y, a continuación, a una memoria más amplia que diera acceso, a través de las mismas entradas múltiples, a los textos citados o evocados por Derrida, con todo lo que constituye su «contexto», es decir, prácticamente la totalidad (abierta) de la biblioteca universal, por no hablar de archivos musicales, visuales o de otro tipo (olfativos, táctiles, gustativos) que pudieran inventarse. Esta máquina textual no sería, en última instancia, un instrumento pedagógico, técnico, ni una forma eficaz y tecnológica de «estudiar a Derrida», por más que sea innegable, y nada lamentable, que también se prestaría a esos usos; porque el programa incluiría instrucciones desplazables con arreglo a un azar que excedería cualquier dominio programador y lo abriría a él. Esta máquina suspendería la lectura en un sistema abierto, ni finito ni infinito, laberinto y abismo (cfr. ED, 180; 238; 434), y conservaría también la memoria de los caminos intentados, en cierto modo siguiendo su olfato, su instinto, por todos los lectores, que serían otros tantos textos que habría que conectar a la red general. Joycial (UG, 23), Derridicial, Derridabase. Pero esta máquina existe ya, es el mismo «ya». Estamos inscritos en ella por adelantado, promesa de memoria arriesgada en el futuro monstruoso, como la firma monumental, piramidal, pero tan humilde, tan abajo, tan borrada, de Jacques Derrida, aquí abajo, ahora, aquí mismo.

ENTREGA

Evidentemente, nos ha fallado la intención. Al intentar repetir fielmente lo esencial del pensamiento de Derrida, le hemos traicionado. Al decir que la deconstrucción no es, finalmente, más que la necesidad, y que está siempre actuando en los textos más «metafísicos», hemos absorbido a Derrida, su singularidad y su firma, el acontecimiento que tanto hemos querido expresar, en una textualidad en la que corre peligro de haber desaparecido, sencillamente. Cada texto de Derrida es un acontecimiento, decíamos de forma temática, dejándolos escapar a todos. Cada uno de estos textos posee

---

rra, por más que, hasta tu respuesta, no supiera que tú eres judío, eso demuestra que aún lo pueden ignorar, tú eres culpable, y de ahí esta participación en la circuncisión, quizá no hayas hecho lo suficiente para salvar judíos, él tendría razón, siempre das la razón al otro, al principio o al final del libro, quizá no has hecho suficiente, en primer lugar, para salvarte a ti mismo, de los demás o incluso de los judíos, aún no has «visto» como esos circuncisos, entre los Wonghi, que reciben la orden de abrir primero un ojo y después el otro, tras la operación, simulacro instantáneo de la resurrección, pero tú te ves empezar a desbordar este discurso sobre la castración y su presunto sustituto, el viejo concepto de narcisismo, esta topología de bordes desgastados, la resurrección será para ti *«más que nunca, la invocación, la relación estabilizada de un destino, un juego de no-destino ordenado, por fin, porque, más allá de lo que sucede en la C. P., ahora debe vencer el trabajo de encauzar un destino, hacia el secreto que exigía, como aliento, la "perversidad" de la C. P., no para acabar en un destino errante que nunca creé ni fue de mi agrado, sino en la consideración aún complaciente, es decir, defensiva, de esta Moira»* (6-7-81), demasiado tarde, eres menos, tú, menos que tú mismo, has pasado la vida invitando llamando prometiendo, esperando suspirando soñando, convocando invocando provocando, constituyendo engendrando produciendo, nombrando asignando conminando, prescribiendo ordenando sacrificando,

una intención o intenciones que hemos fingido ignorar para poderlos digerir mejor. En el mejor de los casos, hemos dicho todo sobre la deconstrucción *salvo* la observación suplementaria que le *da nombre* en los textos firmados por Jacques Derrida.

Ello es lo que nos ha impedido intentar una lectura «derridiana» de Derrida, única manera de respetar su pensamiento volviéndolo a traicionar: hemos expuesto los límites del comentario y la interpretación limitándonos al comentario y a un poco (muy poco) de interpretación. *Double bind* en el que nuestra fidelidad absoluta ha sido la verdadera infidelidad. Por eso este libro no os va a servir de nada a vosotros, a ustedes, el otro, y no ha sido más que un pretexto oculto para inscribir mi propia firma detrás, a su espalda.

qué, el testigo, tú contrapartida de mí, con el único fin de que sea testigo de esta verdad secreta, es decir, separada de la verdad, es decir, que nunca has tenido ningún testigo, *ergo es*, aquí mismo, tú solo, cuya vida habrá sido tan corta, el viaje breve, apenas organizado, por ti, sin faro y sin libro, por ti, juguete que flota con la marea alta y bajo la luna, por ti, travesía entre esos dos fantasmas de testigos que nunca serán lo mismo.

* «Has afirmado la autoridad de tu libro» (XIII, XXXIV, 49).

Actas
(la ley del género)

Tras el simulacro de duelo, la *segunda parte* de esta obra empieza precisamente como otra parte, otra *partida*, en el sentido del juego de cartas. Sea en la biografía, la bibliografía o la iconografía, voy a jugar, sin duda como provocación respecto a mi interlocutor, J. D. o cualquier otro lector, a un juego que consiste en seguir «la ley del género» (uno de los títulos de *Parages*) o las normas recibidas, esas que J. D. no cesa de poner en tela de juicio, de modo teórico y en su trabajo de escritor. Tales limitaciones parecen especialmente artificiales al establecer el *Curriculum vitae*, expresión que prefiero a la de biografía: sigue la dirección del ritmo y la velocidad, la carrera o la escritura manuscrita («La vida habrá sido tan breve», escribe aproximadamente, a menudo, J. D., incluso aquí, *in fine*). En *Curriculum vitae*, oigo también la alusión irónica al paso de un *móvil*, al carácter «académico» de una «carrera» profesional (la de J. D. ha sido propia de un *homo academicus*, desde luego, y por completo, pero tan poco académica, al mismo tiempo). Por no tomar más que un ejemplo, la distinción entre lo público y lo privado fue duramente tratada, junto a algunas otras, en *La Carte postale*. En esta obra, es objetivo privilegiado de preguntas frívolas o serias. Su escenificación paradójica exhibe las leyes de la *différance*, el destino errante, la clandestinización, la iterabilidad, la indecidibilidad, etc., que perturban todas las garantías asumidas sobre la firma, la relación entre ficción y realidad, ficción y verdad, literatura y filosofía, arte y técnica, vida privada y escena política: *noche y día*. En relación con *La Carte postale*, así como con *Glas*, *Circonfesión* o *Mémoires d'aveugle: L'Autoportrait et autres ruines*, establecer una «biografía», por mínima que sea, se convierte en un reto. Apostando y escogiendo de forma arbitra-

ria, he decidido, pues, imponerme ciertas cláusulas contractuales y así someter algunas ideas convencionales y discutibles a la prueba de este ejercicio. Dentro de las páginas disponibles en este libro, he elegido el *día*, la pobreza del día, lo que, en cualquier caso, se deja atraer violentamente por la visibilidad. No he conservado más que los «hechos y gestos» públicos, es decir, *sobreexpuestos* o, como dicen, «comprobables objetivamente» a partir de documentos asequibles. Sabemos que siempre son los más significativos, los más interesantes o los más determinantes. Al menos son «verdaderos» en el sentido que algunos le dan todavía: es decir, indiscutibles porque son discutibles: expuestos al testimonio en contra, pertenecen al orden de lo *contestable* o lo *refutable*. Los documentos que más importancia tienen para mí, incluyendo la vida privada, permanecen en la bibliografía: descifrables en los escritos publicados a poco que se lean de una manera determinada.

La selección es menos esquemática para los años anteriores a 1962, fecha de las primeras publicaciones que fueron, por tanto, si se puede decir, menos «públicas».

Porque todavía había que escoger entre estos datos. A veces he dado preferencia a los que me han parecido más adecuados para aclarar ciertos fragmentos de *Circonfesión*. Este *Curriculum* discutible (para empezar, por J. D.), pues, no es sólo manuscrito, selectivo y limitado, sino que *no se ajusta más que a este libro*. Para otro libro, la «vida» de J. D. sería otra. Daría pie a otra presentación completamente distinta y, por tanto, a otra discusión. Esta reserva no se basa sólo en el hecho de que el «ser vivo» que lo dice aquí mismo (págs. 160, 252, 283) es aún joven. Ésta es, pues, *una* vida de Jacques Derrida. Entre otras.

Primero pensé en indicar con un asterisco, en la bibliografía, las obras de J. D. cuya dimensión autobiográfica es más señalada, las que acabo de citar o algunas otras como el *Journal de bord de Survivre* (en *Parages*) o *Ponctuations* (en *Du droit à la philosophie*). He renunciado a ello, porque todos los textos de J. D. son, en cierto modo, «autobiográficos», y me he sentido reafirmado en esta decisión por *Mémoires d'aveugle:* «Como las Memorias, el Autorretrato aparece siempre en la reverberación de varias voces. Y la voz del otro ordena, hace resonar el retrato, lo invoca sin simetría ni consonancia. Si lo que llamamos autorretrato depende del hecho de que lo llamemos «autorretrato», un acto de nombramiento debería permitirme, *en justicia*, llamar autorretrato a lo que sea, no sólo a cualquier dibujo («retrato» o no), sino a lo que me sucede y puede afectarme o puedo dejar que me afecte. Como Nadie, dirá Ulises en el momento de dejar ciego a Polifemo. [...] La no terminación del monumento visible depende de la estructura elíptica del trazo, solamente indicada, incapaz de reflejarse en la sombra del autorretrato. Éstas son otras tantas proposiciones reversibles. También podemos ver las imágenes de ruinas como figuras de un retrato, incluso un autorretrato.»

Respecto a las imágenes, «figuras de un retrato, incluso de un autorretrato», mis elecciones obedecen al mismo convenio: ésta es *una vida*, entre otras, reales, posibles, ficticias o secretas. Es plausible un número no finito de otros encadenamientos narrativos, con o sin derecho de examen. Recordemos, al menos, la apertura de la Introducción políloga de J. D. a las fotografías de *Droit de regards*, y sigamos leyendo: quizá sea el mejor acceso a los clichés de este «Curriculum»:

«-Nunca sabrás, ni tampoco vosotros, todas las historias que he podido contarme mientras miraba estas imágenes. -¿Estas imágenes? Entonces, deberían ofrecer algo que ver o reconocer, finalmente, en el momento en que se desarrolla una trama. Sin embargo, al menos así lo he sentido, se las arreglan, más bien, para ocultarnos algo. Nos fascinan y nos seducen cifrando todas las diagonales: la historia de un secreto que tal vez no exista, por el que se disputa durante una partida de damas. No se quiere mostrar nada. Es un montaje o un desmontaje: no se construye con imágenes; vería en él casi lo contrario de una construcción, algo que funciona mediante fotografías y fotografías de fotografías. Construcciones a la inversa, casi como cuando se habla de construcciones en análisis o de construcciones policiales. -[...] Estas historias no poseen un número infinito, por supuesto, pero son casi incontables. Y la disposición de las "imágenes", sobre todo, hace que su relato sea interminable. [...].»

Algunas de las referencias biográficas que voy a seleccionar, en su forma «objetiva» y «convencional», han sido ya mencionadas y comentadas en dos obras a las que remito, Michel Lisse, *Jacques Derrida*, Didier Hatier, Bruselas, 1986, y Maurizio Ferraris, *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1990. La mayoría de las otras me las ha comunicado J. D. de manera un tanto discontinua o aleatoria (conversaciones o documentos), con un celo, digamos, desigual. De todas formas, le doy las gracias. G. B.



La rama materna a principios de siglo: el bisabuelo, en el centro; el abuelo y la abuela a su izquierda; la madre delante de ella, sentada en la primera fila.

Curriculum vitae

1923 Boda de Aimé Derrida y Georgette Safar. Se instalan en la rue Saint-Augustin de Argel. Un papel del ayuntamiento (21 de octubre de 1871) da fe de que el abuelo de Georgette Safar, «nacido en Argel durante el año mil ochocientos treinta y dos», «reúne las condiciones de origen prescritas» por un decreto de 1871 y «ha declarado adoptar el nombre de Safar como apellido y el de Mimoun como nombre». Siete testigos habían afirmado que los padres del «susodicho», que había «firmado al instante en hebreo», «se habían establecido en Argelia antes de mil ochocientos treinta». Hasta el decreto Crémieux de 1875, los «judíos nativos» de Argelia no son ciudadanos franceses. Vuelven a perder la ciudadanía y a convertirse en «judíos nativos» bajo el régimen de Vichy.

1925 Nacimiento de René Derrida.

1929 Nacimiento de Paul Derrida, que muere menos de tres meses después, el 4 de septiembre de 1929.

1930 Nacimiento de Jackie Derrida, el 15 de julio, en El-Biar (cerca de Argel, en una casa de vacaciones).

1934 La familia abandona la rue Saint-Augustin por El-Biar. Compra de una villa (el «jardín», el «huerto», o «Pardes» del «13 de la rue d'Aurelle-de-Paladines») gracias a un préstamo que sólo será reembolsado en vísperas de la marcha a Francia, en julio de 1962, en el momento de la independencia de Argelia. Nacimiento de Janine Derrida.

1935-1941 Jardín de infancia y escuela elemental en El-Biar. En el 40-41, «petainización» intensa de la escuela en una Argelia que nunca fue ocupada ni vio un soldado alemán: «Mariscal, aquí estamos», envío de cartas y dibujos al Mariscal, izada de bandera todas las mañanas por el primero de la clase, excepto si

es judío (J. D., que aún no ha sido expulsado de la escuela, mientras que sus hermanos ya lo han sido, debe ceder el puesto ante la bandera al segundo de su clase). El artículo 2 del Estatuto de los Judíos, de 3 de octubre de 1940, les excluía de la educación y de la justicia («Es el mariscal quien se muestra más severo; insiste especialmente en que la Justicia y la Educación no incluyan a ningún judío», citado por Y. C. Aouate, «Les mesures d'exclusion antijuives dans l'enseignement public en Algérie (1940-1943)», en *Pardes*, 8/1988).

1938 Nacimiento de Norbert Derrida, el 11 de enero. Muere a causa de una meningitis tuberculosa el 26 de marzo de 1940.

1941 J. D. entra en sexto curso en el liceo de Ben Aknoun, cerca de El-Biar.

1942 El día de la vuelta a la escuela, J. D. es expulsado del liceo y enviado a su casa (episodio recordado en *La Carte postale*, pág. 97). En su gran celo, el siniestro rector Hardy acababa de bajar el límite del *numerus clausus* del 14 al 7 %: «El máximo porcentaje no puede exceder el 7 %; por tanto, toda fracción por encima de la última unidad debe caer; ejemplo: clase de 41 alumnos; 7 % = 2,87; número de alumnos judíos admisibles = 2» (citado en *Pardes, op. cit.*, pág. 118, y el autor del artículo recuerda que «no hubo medida equivalente en Francia, ni siquiera en las peores horas de la ocupación alemana, durante los años siguientes». Marrus y Paxton ven en ello «un paso hacia la segregación mucho más importante que todo lo que se hizo en la metrópolis»). Desencadenamiento del antisemitismo, autorizado a partir de ese momento, violencias físicas y verbales, incluso entre niños. Declaración de un director en clase ante el llamamiento de niños judíos: «La cultura francesa no está hecha para los pequeños judíos» (*op. cit.*, pág. 126). Tras el desembarco de los aliados, el 8 de noviembre del 42, y durante el gobierno «bicéfalo» (De Gaulle-Giraud), la vuelta a la «normalidad» se hace esperar durante once meses, hasta octubre de 1943. Durante ese tiempo, J. D. está inscrito, hasta la primavera de 1943, en el liceo Emile-Maupas (nombre de una calle, detrás de la catedral de Argel, en la que los enseñantes judíos expulsados de la función pública habían reconstituido una escuela). J. D., que soporta mal su ambiente, se ausenta a escondidas durante casi un año. En estos años, sin duda, se configura, si se puede decir así, el carácter peculiar de la «pertenencia» de J. D. al judaísmo: la herida, desde luego, la

sensación dolorosa ante el antisemitismo como ante todo racismo, la reacción de un «despellejado» ante la xenofobia, pero, al mismo tiempo, la impaciencia ante la identificación gregaria, ante el militantismo de la pertenencia en general, aunque sea, precisamente, judía. En resumen, un doble rechazo, del que existen tantos indicios, mucho antes de *Circonfesión*. (Dicho sea de paso, J. D. me ha sorprendido menos de lo que cree o pretende creer al exhibir aquí su circuncisión: desde hace mucho tiempo, no habla más que de ella, podría mostrarle citas que lo confirman y, para limitarme a los lugares donde la nombra, *Glas, La Carte postale, Schibboleth* [sobre todo], *Ulysse Gramophone*. Respecto a la posible relación entre el «éste es mi cuerpo y yo os lo doy» de la Eucaristía y la exposición del cuerpo circunciso, se puede añadir a esos textos el seminario que J. D., según me dicen, dedica actualmente a la «retórica del canibalismo», a lo que él llama la «atracción» del «querer comer al otro» y, por supuesto, al gran problema de la transubstanciación). Creo que este mal de pertenencia, casi diríamos de identificación, impregna toda la obra de J. D., y la «deconstrucción de lo propio» es, a mi juicio, su plasmación como idea, su dolencia pensante.

1943-47 Regreso al liceo de Ben Aknoun (al principio, en el 44-45, en barracones junto al liceo, transformado por los ingleses en hospital militar y en campo de prisioneros italianos). Escolaridad desordenada, alborotadora y deportiva —de golfo, cuenta él; más de estadio que de colegio: el fútbol, los partidos con los prisioneros italianos—, las carreras, todas clases de competiciones ocupan un lugar preponderante. J. D. sueña con hacerse futbolista profesional. Estudios desiguales. Suspenso en el examen de bachillerato en junio del 47. Al mismo tiempo, malestar, inadaptación, retraimiento, «diario íntimo», lecturas intensas (Rousseau, Gide, Nietzsche, Valéry, Camus). Publicación de poemas que «detesta», según me ha dicho, en pequeñas revistas norafricanas (desde el 42-43, el Argel liberado se convierte en una especie de pequeña capital cultural y editorial).

1947-48 Curso de filosofía en el liceo Gauthier de Argel (lecturas de Bergson y Sartre que dejarán huella). Cree saber, desde hace tiempo, que tiene que escribir (más bien «literatura») y piensa en un trabajo de enseñante (más bien de letras) como único oficio posible, si no deseable. Tras el bachillerato, en junio de 1948, capta por casualidad un programa de orientación

profesional durante el cual un profesor de letras en *hypokhâgne*[1] hace el elogio de este curso, de la diversidad de disciplinas literarias que permite postergar la elección de especialidad, y menciona que había tenido a Camus como discípulo. Sin saber nada más, sin siquiera haber oído nunca hablar de la Escuela Normal Superior, al día siguiente J. D. va a ver a dicho profesor y se inscribe en el curso de letras superiores de este tercer liceo, el gran liceo Bugeaud de Argel.

1948-49 Se concreta la orientación hacia la filosofía. Lectura «impresionada» de Kierkegaard y de Heidegger.

1949-59 Primer viaje a la «metrópolis», primer viaje en general, en el Ville d'Alger, rumbo a Marsella. Interno en Louis-le-Grand. Experiencia dolorosa. Comienzo de unos estudios desiguales, difíciles, salvo quizá en filosofía. J. D. recuerda lecturas intensas de Simone Weil (en un *pathos* de vago misticismo cristiano), los «existencialistas» (cristianos o no), las disertaciones calificadas de «plotinianas» por Étienne Borne, pese a la escolástica obligatoria de la época (Sartre, Marcel, Merleau-Ponty, etc.). Fracaso en la Escuela Normal Superior.

1950-51 Continúa la *khâgne* en Louis-le-Grand. Condiciones de vida cada vez más difíciles. Salud frágil. Regreso a El-Biar durante tres meses. A la vuelta, abandona el internado: pensión en la rue Lagrange. Derrumbe nervioso, pérdida de sueño, somníferos y anfetaminas, debe abandonar el examen de ingreso en la primera prueba.

1951-52 Tercer año de *khâgne* en Louis-le-Grand, donde conoce a algunos de los que seguirán siendo, en gran medida, sus amigos, al margen de que luego los vuelva a encontrar, o no, en la Escuela Normal, donde entra a finales de año (por ejemplo, R. Abirached, M. Aucouturier, J. Bellemin-Noël, L. Bianco, P. Bourdieu, M. Deguy, G. Granel, H. Joly, J. Launay, L. Marin, M. Monory, P. Nora, J. C. Pariente —ya desde la *hypokhâgne* en Argel—, J. M. Pontévia, M. Serres).

1952-53 Escuela Normal superior. Allí conoce desde el primer día a Althusser (también nacido en Argel), que es ya «caimán»[2], de quien será amigo y más tarde, durante casi 20 años, colega. Comienzo de una carrera normal, tras varios nuevos fracasos (en psicología, en etnología). Primer encuentro con Marguerite Aucouturier. Milita de forma intermitente en grupos de extrema izquierda no comunistas. El comunismo estalinista domina en la rue d'Ulm.

1953-54 Viaje a Lovaina (Archives-Husserl). Escribe «Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl» (memoria de estudios superiores), publicada en 1990 en las PUF. Traba amistad con Foucault y sigue sus cursos.

1955 Suspenso en el examen oral para la agregaduría de filosofía, cuya tercera prueba escrita había abandonado en las mismas condiciones que en 1951.

1956-57 Admitido en la agregaduría, recibe una beca de *special auditor* en la universidad de Harvard, en Cambridge, Mass., con el pretexto, un tanto ficticio, de consultar los microfilmes de obras inéditas de Husserl, del que ha empezado a traducir y editar *El origen de la geometría*. Lee a Joyce. En junio de 1957, en Boston, se casa con Marguerite Aucouturier (tendrán dos hijos, Pierre, nacido en 1963, y Jean, nacido en 1967).

1957-59 Servicio militar en plena guerra de Argelia. Solicita ser destinado a un puesto de enseñante en una escuela para hijos de soldados (Koléa, cerca de Argel). Durante más de dos años, soldado de segunda clase, vestido de civil, enseña francés e inglés a jóvenes argelinos o franceses de Argelia. Vive con Marguerite y sus amigos Bianco en una villa de Koléa, enseña en una escuela privada y traduce artículos de prensa. Ve a menudo a Bourdieu en Argel. J. D. condenó siempre (al menos, desde 1947) la política colonial de Francia en Argelia, pero confió hasta el último momento, 1962, en que se inventaría una forma de independencia que permitiría la convivencia con los franceses de Argelia. Incluso presionó a sus padres para que no abandonasen Argelia en 1962. Enseguida comprendió que se trataba de ilusiones. J. D. habla, a menudo, de nostalgia de Argelia [*nostalgérie*].

1959-60 Primera conferencia (Jornadas de Cerisy), regreso a Francia, primer puesto de enseñante en el liceo de Le Mans, en *hypokhâgne*, con su amigo Genette (a quien había conocido en

[1] *Hypokhâgne* y *khâgne* son dos cursos preparatorios que algunos estudiantes hacen después del bachillerato y que equivalen, más o menos, a un primer ciclo universitario *(N. de la T.)*.

[2] «Caimán» es, en la jerga universitaria, un tutor o jefe de estudios *(N. de la T.)*.

la rue d'Ulm). Grave episodio «depresivo» al final del curso. Primer viaje a Praga, a visitar a la familia de Marguerite.

1960-64 Enseña en la Sorbona («filosofía general y lógica»: ayudante de S. Bachelard, C. Canguilhem, P. Ricoeur, J. Wahl). Segundo viaje a Praga. Independencia de Argelia: toda la familia se instala en Niza. Primera conferencia en el Collège de Philosophie (sobre Foucault y su presencia; por consejo de él lee a Roger Laporte, uno de sus más fieles amigos). Primeras publicaciones en *Critique* y en *Tel quel*. Conoce a Ph. Sollers (con el cual le unirá una «gran amistad» hasta 1972). Premio Jean-Cavaillès (premio de epistemología moderna) por la *Introduction a L'Origine de la géométrie*. Admitido en el CNRS pero dimite enseguida para enseñar en la ENS, a invitación de Hyppolite y Althusser. Permanecerá allí como profesor ayudante hasta 1984. A partir de 1968, Bernard Pautrat será su otro colega.

1966 A invitación de René Girard, participa en Baltimore (universidad Johns Hopkins) en un gran coloquio que se hará famoso y que señala el inicio de una intensificación espectacular de la acogida a ciertos filósofos o teóricos franceses por parte de Estados Unidos. J. D. conoce allí a Paul de Man y Jacques Lacan, y vuelve a encontrarse con Barthes, Hyppolite, Vernant y Goldman.

1967 Conferencia en la Société Française de Philosophie *(La différance)*. Entra en el consejo de redacción de *Critique*, del que dimite discretamente en 1973 (desde entonces forma parte de su comité honorario). Publica sus tres primeros libros. A partir de 1967-68, la mayor parte de los «hechos y gestos públicos» puede reconstruirse a través de las «publicaciones». Así, pues, limitaré al mínimo las referencias. Aunque las cosas son más complejas y reclaman análisis demasiado largos para un espacio «cultural» no académico, numerosos signos, por otro lado, podrían atestiguar el contraste, cada vez más evidente, entre los escenarios académicos francés y extranjero. Por una parte, en el extranjero, la mayor hospitalidad (enseñanza más o menos regular en decenas de universidades, centenares de conferencias en Europa y fuera de ella, elección para varias academias (Academy for the Humanities and Sciences de Nueva York, American Academy of Arts and Sciences de Estados Unidos, etc.), premios (premio Nietzsche en 1988), doctorados *honoris causa* (Columbia [Nueva York], Essex, Lovaina, New School, Williams College); por otra parte, en Francia, un decidido bloqueo (del que son también víctimas todos aquellos con los que se relaciona en su trabajo, colegas o estudiantes), las puertas de la universidad definitivamente cerradas (por ejemplo, tras 1980, pese a que le habían presionado para que defendiera su tesis con el fin de ser candidato a un puesto de profesor en sucesión de P. Ricoeur, dicho puesto fue inmediatamente suprimido por A. Saunier-Seïté, y, cuando se proveyó otro puesto, como sustitución y con ciertas condiciones, los colegas de la universidad que le habían «invitado» a presentarse y los del tribunal nacional votaron contra él). Situación espectacular y reveladora cuyo análisis debería remitir a la lectura de demasiados textos y demasiados indicios como para que aquí pueda yo hacer nada más que mencionar su interés o su necesidad de principio. El análisis de estos fenómenos institucionales ha sido siempre para J. D. una tarea teórica y un foco de compromiso (cfr. *Du droit a la philosophie*).

1968 J. D. aparece, más bien, retirado y reservado sobre ciertos aspectos del movimiento de mayo del 68, aunque participa en manifestaciones y organiza la primera asamblea general en la ENS. Encuentros frecuentes, en esas semanas, con Maurice Blanchot (una de las amistades y de las admiraciones que más visiblemente cuentan para J. D.). En julio de 1968, inicio de una serie de seminarios en la universidad de Berlín (a invitación de Peter Szondi, de quien se hace amigo y a quien vuelve a ver en varias ocasiones en París junto con Celan, que fue también colega suyo en la ENS). También proceden de Berlín (donde presentará *Glas* en un seminario durante seis meses en el 73-74) otras amistades, entre las más importantes para él (Samuel Weber, Werner Hamacher, Rodolphe Gasché) y de las que hay que decir que, como en el caso de muchas otras que es difícil enumerar aquí, traspasan las fronteras en el estilo aéreo de un nomadismo cultural y lingüístico. A partir del 68, J. D. «viaja» cada vez más, por Europa y fuera de ella.

1970 Aimé Derrida muere de cáncer a los 74 años.

1971 Primer regreso a Argelia desde el 62. Vuelve a ver el «jardín». Conferencias y cursos en la universidad de Argel. Conferencia en el Congreso de las sociedades de filosofía de lengua francesa en Montreal («Signature evenement contexte»).

1972 Coloquio «Nietzsche» en Cerisy (con Deleuze, Klossowski, Kofman, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Nancy, Pautrat, etc.). Tres nuevos libros, números especiales de *Lettres françaises* y de *Le Monde*. Ruptura definitiva con Sollers y *Tel quel* (a pesar de la proximidad y cierta solidaridad, sobre todo entre el 65 y el 69, J. D. no había formado nunca parte del comité de la revista

y nunca había dejado de destacar su independencia, mal soportada por sus socios, sobre todo en relación con las orientaciones teóricas y políticas del grupo, su dogmatismo marxista y su celo procomunista, al menos hasta el 69, y su dogmatismo maoísta a continuación. Sobre el sentido y las condiciones de la ruptura, muchas veces he oído a J. D. invitar, *por una parte*, a «leer los textos», incluidos los suyos y especialmente los de la colección de la revista en los años 65-72, por lo menos hasta *Tel quel-mouvement de Juin 71- Informations*, de 30 de abril de 1972, incluido; y, *por otra*, a no fiarse «en absoluto» de las interpretaciones y reconstrucciones públicas [«groseramente falsificadoras»] de esta serie final por parte de ciertos miembros del grupo *Tel quel*). Primer viaje a Hungría.

1974 Inaugura la colección «La philosophie en effet» con S. Kofman, Ph. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy en las Editions Galilée, recientemente fundadas por Michel Delorme, que volverá a acogerle tras un paso por Auber-Flammarion. Redacta el *Avantprojet pour la fondation du Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique* (Greph) y el año siguiente crea el grupo con una serie de amigos, colegas y estudiantes (sobre la actividad sucesiva, ver *Du droit a ta philosophie*).

1975 Conoce a d'Adami y a Titus-Carmel. Se hace amigo de ellos y escribe textos para algunas de sus exposiciones. Participa en las Jornadas de Cerisy sobre Ponge, a quien había conocido (como a otros muchos: J. Genet, P. Klossowski, P. Boulez, A. Cuny, N. Sarraute, L. R. des Forest, R. Antelme) en casa de sus amigos Yves y Paule Thévenin a partir de 1965. Tras haber estado asociado, sobre todo, a la Universidad Johns Hopkins, empieza a enseñar, varias semanas al año, en Yale, junto a Paul de Man y Hills Miller (el gran crítico norteamericano, al que había conocido en Johns Hopkins en 1968 y a quien siguió después a Irvine, California, cuando aquél abandonó Yale en 1986). Inicio de lo que se ha llamado, de forma exagerada, la Escuela de Yale (H. Bloom, P. de Man, J. Derrida, G. Hartman, J. H. Miller), los debates y las guerras en torno a la «invasión» de la «deconstrucción en América».

1979 Emprende, junto con otros, la iniciativa de los *Etats généraux de la Philosophie*, que se celebran en la Sorbona (ver *Du droit a ta philosophie*). En esta fecha aparecen en la prensa las primeras fotos de J. D., tomadas en este gran acontecimiento público. J. D. ha explicado en muchas ocasiones por qué había hecho todo lo posible por evitar la fotografía pública hasta ese

momento. Primer viaje al África negra, para la conferencia de Cotonou (ver *Du droit a ta philosophie*).

1980 Defensa de una *Thèse d'Etat* en la Sorbona (ver «Ponctuations» en *Du droit a ta philosophie*). Apertura del Congreso de filosofía de lengua francesa en Estrasburgo («Envoi» en *Psyché*). Jornadas de Cerisy «A partir du travail de J.D.», organizada por Lacoue-Labarthe y Nancy, sin duda los filósofos franceses más próximos a J. D. por su pensamiento y su amistad de más de 20 años (ver *Les Fins de l'homme*).

1981 Con Vernant y algunos amigos, funda la Association Jean-Hus (ayuda a los intelectuales checos disidentes o perseguidos) de la que es vicepresidente desde entonces. El mismo año va a Praga para dirigir un seminario clandestino. Seguido durante varios días, e interpelado al acabar el seminario, es finalmente detenido en el aeropuerto y, tras una manipulación policial de la maleta, en la que fingen encontrar un polvo marrón, encarcelado bajo la acusación de «elaboración y tráfico de drogas». Campaña de firmas para su liberación. Liberado («expulsado») de Checoslovaquia tras la enérgica intervención de François Miterrand y el gobierno francés.

1982 Actúa con Pascale Ogier en la película de Ken McMullen *Ghost Dance*. Encargado por J. P. Chevènement de coordinar una misión (compuesta por F. Châtelet, J. P. Faye y D. Lecourt) para la fundación del Collège International de Philosophie. Primeros viajes a Japón y México. Primero de una serie de viajes a Marruecos, a invitación de su amigo Abdelkebir Khatibi. Seminario periódico en San Sebastián. Designado *A. D. White Professor at large* en la Cornell University.

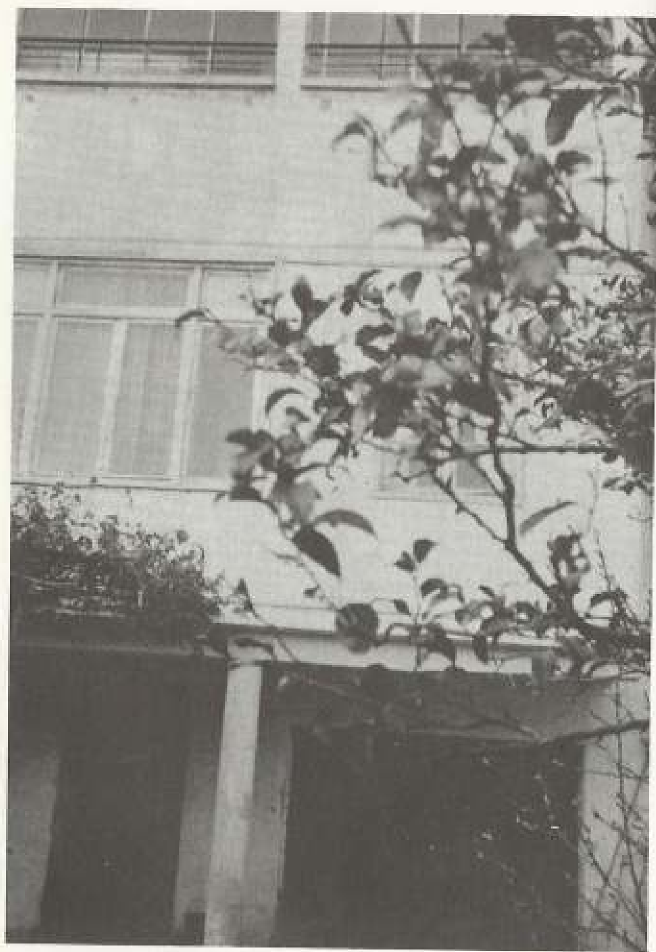
1983 Fundación del Collège International de Philosophie. J. D. es elegido su primer director. Participa en la organización de la exposición «Art contre Apartheid», en las iniciativas para crear una Fundación cultural contra el *apartheid* (de cuyo consejo rector forma parte J. D.) y en el comité de escritores Pour Nelson Mandela (ver los textos relacionados en *Psyché*). Elegido para la Escuela de altos estudios de ciencias sociales (dirección de estudios: *Les institutions philosophiques*). Muerte de Paul de Man (sobre el «caso de Man», que estalla en 1987, al mismo tiempo que el «caso Heidegger», ver *Mémoires - pour Paul de Man y De l'esprit*).

1984 Segundo viaje a Japón. Francfort: conferencia en el seminario de Habermas y conferencia de apertura del coloquio sobre Joyce *(Ulysse Gramophone)*.

1985 Primer viaje a Latinoamérica (Montevideo, Buenos Aires; segundo encuentro con Borges; el primero se había celebrado en un avión entre Ithaca y Nueva York).
1986 A invitación de Bernard Tschumi, empieza a trabajar con el arquitecto norteamericano Peter Eisenman en un proyecto para el parque de la Villette (*Choral Work*, ver en *Psyché*). Esta colaboración producirá numerosos encuentros y publicaciones en el campo de la investigación arquitectónica. Colabora en una película sobre Caryl Chessman (con J. Ch. Rosé).
1987 «Actúa» en la obra del artista del vídeo Gary Hill, *Disturbance* (ver «Videor»). Lee *Feu la cendre* con Carole Bouquet para «La Bibliothèque des voix» (Editions des femmes).
1988 Tercer viaje a Jerusalén. Encuentro con intelectuales palestinos en los territorios ocupados (ver *Interpretations at war*, 1990). Tercera caída de Georgette Derrida, hospitalizada desde entonces en su domicilio (ver *Circonfesión*).
1989 Discurso de apertura del gran coloquio organizado por la Cardozo School of Law en Nueva York (donde J. D. enseña en la City University), sobre *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Este coloquio señala una cesura importante en el rápido desarrollo de los estudios «deconstructores» en filosofía o en teoría del derecho *(critical legal studies)* en Estados Unidos. Copresidente, con J. Bouveresse, de la Comisión de reflexión sobre epistemología y filosofía (dentro de la Commission Bourdieu-Gros instituida por el Ministerio de Educación Nacional; ver *Du droit a la philosophie*).
1990 Seminarios en la Academia de Ciencias de la URSS y en la universidad de Moscú. Conferencia de apertura en el coloquio internacional organizado por S. Friedlander en la Universidad de California, Los Ángeles, sobre *La Solution finale et les limites de la représentation*. Organización de una exposición de dibujos en el Louvre (J. D. inaugura la serie «Parti pris», ver *Mémoires d'aveugle. L'Autoportrait et autres ruines*). Primer regreso a Praga desde su encarcelamiento en 1981.



Fotografía en el automóvil (III)
Con su padre, su madre y su hermano en el Bois de Boulogne, cerca de El-Biar, antes del nacimiento de su hermana. «Existe también la palabra "coche": pensar que nos hemos pasado la vida en coche, y varios coches que se encuentran se inmovilizan, uno frente a otro, en la primera cita [...] y yo te adelanto, y tú me adelantas, y los trayectos se pierden en la noche [...] y te envuelvo en coche, de nuevo...» (*La Carte postale*, pág. 215).



Regreso, en 1984, al 13 de la rue d'Aurelle-de-Paladines, en El-Biar. El jardín, o pardes, la habitación de J. D., a la derecha, oculta por un árbol.



En la misma fecha, en el mismo jardín, con su hermana y el propietario argelino de la casa.



Escuela elemental de El-Biar, en 1939-1940 (J. D. sentado, el quinto empezando por la izquierda).



Liceo de Bren-Aknoun, en 10° o 11° curso (1946) (J. D. de pie, en la penúltima fila, el tercero empezando por la izquierda).



En la misma época, en el estadio de Ben Rouilah, cerca de Ben Aknoun: «Jugábamos hasta la noche, soñaba con llegar a ser jugador profesional.»



1949-1950, la *khâgne:* interno en el liceo Louis-le-Grand.



Fotografía en el automóvil (IV)
1956, en Normandía, con Robert Abirached (el «primer automóvil», tan viejo como su propietario: un Citröen C4 de 1930).



Con G. Deleuze, J.-F. Lyotard, M. de Gandillac, P. Klossowski y B. Pautrat, durante las jornadas de Cerisy-la-Salle (1972), dedicadas a Nietzsche: «Mujeres, ¿qué título habría sido más justo y resonante?» [...] «La mujer será mi objeto» [...] «La mujer no habrá sido, por tanto, mi objeto», *Éperons, Les styles de Nietzsche.*



En Cerisy-la-Salle con Francis Ponge, durante las jornadas que se le dedicaron en 1975 (sobre la pizarra, y sin puntuación, la leyenda que figura en el centro de *Signéponge*: «Inscribamos, sin decir palabra, la leyenda, en grandes caracteres monumentales...»).



États généraux de la philosophie, gran anfiteatro de la Sorbona, en 1979. «Esta reserva le viene, quizá, de lo que permanece fundamentalmente indeciso hoy en el destino de la filosofía. [...] Una afirmación no demuestra en el mismo modo. Compromete, decide, pronuncia, aquí, por la filosofía. Sí a la filosofía. [...] La afirmación, si existe, es incondicional» *(Philosophie des États généraux)*.



En Cotonou (Benin), 1978, con ocasión de un coloquio de filósofos africanos sobre *La philosophie et le développement des sciences en Afrique*. «*Tratando* de modo distinto a cada lengua, *transplantando* las lenguas, unas sobre otras, *jugando* con la multiplicidad de lenguas [...] podremos luchar [...] contra el principio colonizador [...]» (*La Crise de l'enseignement philosophique*, en *Du droit à la philosophie*).



En la Estación del Este, el 2 de enero de 1982, al regreso de Praga, tras su detención.



Una escena de *Ghost Dance*, durante el rodaje en el Select, con Pascale Ogier. «Creo, por el contrario, que el futuro pertenece a los espectros, y que la tecnología moderna de las imágenes, el cine, la telecomunicación, etc., no hacen más que incrementar el poder de esos espectros.»



Rueda de prensa en la UNESCO tras la publicación de *Pour Nelson Mandela* (Gallimard, 1986), con E. Jabès, M. Tlili, O. Bhêly-Quênum y H. Cixous. «El post-scriptum es para el futuro, en lo que hoy existe de más indeciso. Porque yo quería hablar del futuro de Nelson Mandela, de lo que no se puede anticipar, captar, capturar, por ningún espejo» (*Admiration de Nelson Mandela o Les Lois de la réflexion*, en *Psyché*).



Segundo encuentro con Borges, en su casa de Buenos Aires, en 1985. «Esta herida es también un signo de elección [...], la misión asignada: en la noche, por la propia noche. Para evocar la gran tradición de los escritores ciegos, Borges gira en torno a un espejo invisible. Al mismo tiempo que una celebración de la memoria, esboza un autorretrato» (*Mémoires d'aveugle*).



En la *Mutualité* en 1989, junto a Harlem Désir y el colectivo «89 por la igualdad», que reclama el derecho al voto para los inmigrantes en las elecciones locales. «El combate contra la xenofobia y el racismo pasa también por este derecho al voto. Mientras no se obtenga, reinará la injusticia, la democracia estará limitada, la respuesta al racismo será abstracta e impotente.»



Durante la preparación de la exposición *Mémoires d'aveugle* en el Louvre. «-Observe que, en la fecha en la que tengo ese sueño sobre el ciego y los hijos, sobre viejos y ojos, aún no se ha escogido el tema de la exposición [...] -Se parece bastante a una exposición sobre usted. En definitiva, usted incluye en sus memorias la crónica de una exposición. -No, más bien me sentiria tentado por el autorretrato de un ciego. Leyenda: "Éste es un dibujo de mí"» (*Mémoires d'aveugle*).

Bibliografía

Lista de abreviaturas utilizadas en Derridabase

AF	L'Archéologie du frivole
ALT	Alterités
CH	Chora
CP	La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà
D	La Dissémination
DIA	Dialangues (entrevista en *Fruits*, 1983)
DP	Du droit à la philosophie
DR	«Lecture» de Droit de regards
EC	Economimésis
ED	L'Ecriture et la différence
EP	Éperons. Les styles de Nietzsche
ES	De l'esprit
F	Fors
FC	Feu la cendre
FH	Les Fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida
GL	Glas
GR	De la grammatologie
LI	Limited Inc.
M	Marges de la philosophie
MC	Mes chances
MEM	Mémoires - pour Paul de Man
OA	L'Oreille de l'autre
OG	Introduction a *L'Origine de la géometrie*
OT	Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politi que du nom propre

PAR	Parages
POS	Positions
PRE	Prejugés - devant la loi
PS	Psyché. Inventions de l'autre
SCH	Chibboleth - pour Paul Celan
SCR	Scribble (pouvoir/écrire)
SI	Signéponge
SS	Some Statements and truisms [...]
TA	D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie
UG	Ulysse gramophone
VEP	La Vérité en peinture
VP	La Voix et le phénomène

I. LIBROS

Además de las obras propiamente dichas de Derrida, he incuido en este apartado los textos (prefacios o ensayos) aparecidos en *libros* y que no han sido recogidos en ningún otro lugar. Los he citado en su lengua de publicación original que, a veces, no es el francés. Por problemas de espacio, no menciono ninguna traducción. La mayor parte de estas obras está traducida a una docena de idiomas. A excepción de *Glas*, que sólo está traducida al inglés, y de *La Carte postale* (en proceso de traducción al italiano y no traducida al japonés), todos estos libros están traducidos al inglés, alemán, español, italiano, japonés o, en el caso de los posteriores a 1982, están siendo traducidos a dichos idiomas. Como con todos los elementos de esta bibliografía, he hecho gran uso de la rica y rigurosa documentación preparada por Elisabeth Weber, a quien deseo dar las gracias desde aquí. Ciertos trabajos o números especiales incluyen una bibliografía (señalada más abajo con «Bl»). En *A Derrida Reader Between the Blinds*, precedido de un ensayo, «Reading Between the Blinds», Peggy Kamuf publica una bibliografía (Columbia Univ. Press, Nueva York, 1991). Cfr. también Albert Leventure, «A Jacques Derrida Bibliography 1962-1990» (*Textual Practice*, vol. 5, núm. 1, primavera de 1991). G. B.

1962

Edmund Husserl, *L'Origine de la géometrie*, trad. e intr. de J. D., Paris, PUF.



San Agustín. Frontispicio para *La Ciudad de Dios* (siglo XVI). Con los instrumentos de copista en la mano, como el Sócrates de *La Carte postale*, San Agustín parece escribir al dictado del ángel que se alza a su espalda: «leyendo sabiamente a los otros como un ángel» (*Circonfesión 45*).



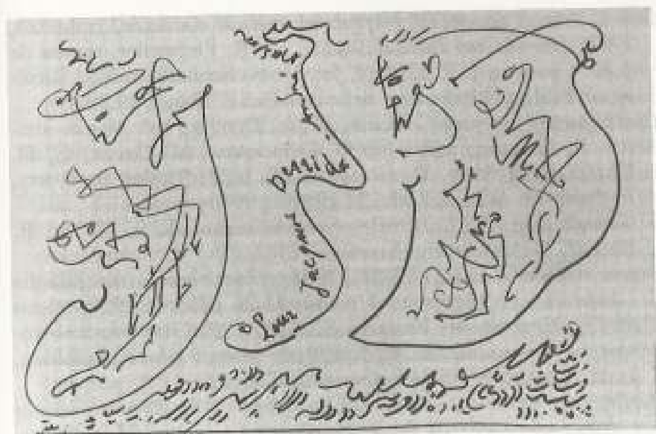
Cubierta de *La Carte postale* (Sócrates y Platón, frontispicio de *Prognostica Socratis basilei*, siglo XIII). «Sócrates escribiendo, escribiendo delante de Platón [...] como el negativo de una fotografía que hay que revelar al cabo de veinticinco siglos -en mí, por supuesto [...] Sócrates, el que escribe-, sentado, doblado, escriba o copista dócil, secretario de Platón, supongo. Está delante de Platón, no, Platón está detrás de él [...] pero de pie...». Oxford, Biblioteca Bodleiana, ms. Ashmole 304, fol. 31 v.

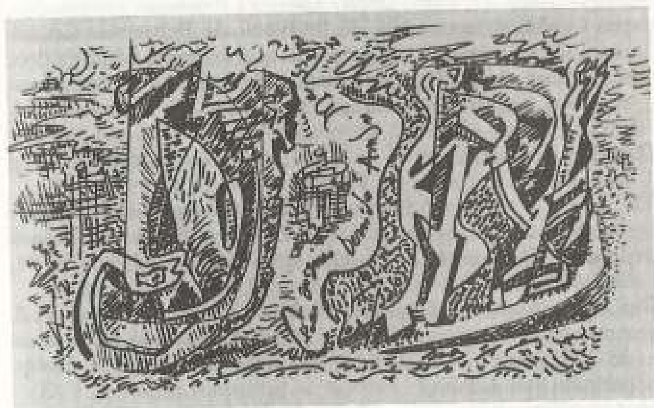


Caricatura de Tim para una doble página de *Le Monde* en 1973.

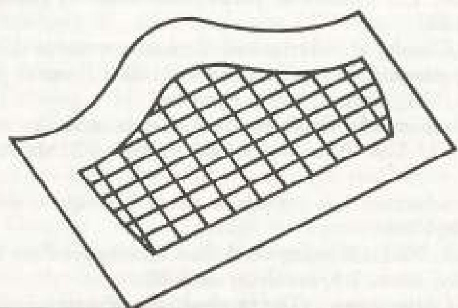


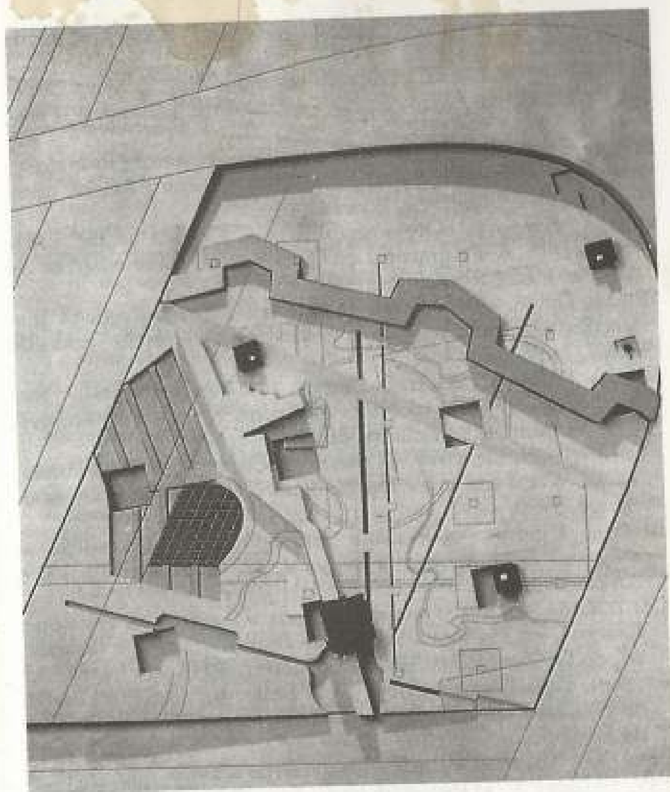
Caricatura de David Levine para un artículo de John R. Searle titulado «The World Turned Upside Down» en *The New York Review of Books* (1983).





Las iniciales de J. D. en un dibujo de Masson con ocasión de un número especial de *Lettres françaises*, en 1972.

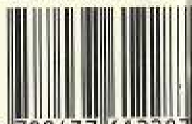




Choral Work, obra aún no aparecida y proyecto de construcción para el parque de La Villette. El arquitecto americano Peter Eisenman y Jacques Derrida trabajan juntos en él, a petición de Bernard Tschumi (cfr. «Pourquoi Peter Eisenman écrit de si bons livres», en *Psyché*...). A la izquierda, un dibujo de Derrida; a la derecha, la maqueta final elaborada por Eisenman.

BAJO el título de *Jacques Derrida* se ofrece a los lectores un libro de curiosa y compleja escritura. Dos autores, Geoffrey Bennington y el propio Jacques Derrida escriben «simultáneamente», en la misma página, sobre el mismo tema. El primero ha pretendido sistematizar el pensamiento de Derrida creando lo que él ha llamado «Derridabase». El propio Derrida, a la vez autor y objeto de la obra, escribe algo que sorprende y escapa a la sistematización propuesta por Bennington: escribiendo sobre sí mismo, sobre su vida, expone su pensamiento en un raro y marginal «relato» biográfico que titula «Circonfesión».

ISBN 84-376-1228-4



0111059